برهان غليون

المحنة العربية
الدولة ضد الأمة

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المحنة العربية
الدولة ضد الأمة

المحنة العربية
الدولة ضد الأمة

برهان غليون

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

غليون، برهان
المحنة العربية: الدولة ضد الأمة/ برهان غليون.
368 ص.؛ 24 سم.
يشتمل على بيليوغرافية (ص.341-353) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-053-6
1. القومية العربية. 2. البلدان العربية - السياسة والحكومة. 3. الوحدة العربية. 4. الاجتماع السياسي، علم. 5. الإسلام والعلمانية. 6. الدولة. 7. الديمقراطية - البلدان العربية. 8. الهوية - البلدان العربية. أ. العنوان.
320.9174927

العنوان بالإنكليزية

The Arab Predicament: Pitting State against Nation

by Burhan Ghalioun

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 0097444199777 فاكس: 0097444831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الرابعة
بيروت، أيلول/ سبتمبر 2015

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993

المحتويات

مقدمة الطبعة الرابعة: صعود الدولة العربية الحديثة وسقوطها 7
مقدمة 15
الفصل الأول: إشكاليّة الدولة 33
الفصل الثاني: عصر التكوين: الأمة والشعب 47
أولًا: معجزة الولادة 49
ثانيًا: أزمة الهوية 68
ثالثًا: الأمة العربية 93
الفصل الثالث: عصر التنظيم: الدولة والسلطة 123
أولًا: الدولة العربية 125
ثانيًا: دولة العقل أو التنظيم العقلاني للدولة 143
ثالثًا: دولة التقدم 156
رابعًا: دولة المجتمع والشعب 163
الفصل الرابع: عصر التغيير أو في أصل القطيعة بين المجتمع والدولة 175
أولًا: الثورة القومية 177

ثانيًا: التنمية الوطنية 199
ثالثًا: حدود الوعي القومي.. 207
الفصل الخامس: عصر المحنة أو ثمن الحداثة المجهضة 229
أولًا: الأزمة الفكرية أو مأزق الحداثة 231
ثانيًا: الأزمة السياسية أو انحطاط السلطة الوطنية........................ 247
ثالثًا: صراع الدولة والمجتمع 266
الفصل السادس: إلى أين يسير الوطن العربي؟ 277
أولًا: طريق النزاع الأهلي/ الإسلامية والعلمانية 279
ثانيًا: طريق التغيير/ الديمقراطية والاتحاد 294
الفصل السابع: نتائج 317
المراجع.. 341
فهرس عام.. 355

مقدمة الطبعة الرابعة

صعود الدولة العربية الحديثة وسقوطها

يمثل هذا الكتاب محاولة مبكرة لفهم الآليات والسياقات التاريخية والسياسات التي حولت الدولة الحديثة، في فكرتها وتجسيدها المادي، من أداة للتحرر والانعتاق عند العرب إلى «غول» ابتلع الحداثة والمجتمع في الوقت نفسه، وأخضعهما لمصالح خاصة غير إنسانية، وأدى في النهاية إلى تفجير المجتمعات وتشظّيها وتشتيتها. ويقدم هذا الكتاب أيضًا عناصر أساسية للإجابة، قبل الأوان، عن السؤال الذي طرحته في ما بعد ثورات الربيع العربي، في شأن تفسير القطيعة، ومن ثم العداء الذي أظهرته الدولة «الحديثة» «الوطنية» للمجتمع، ووقوف ما سمّي، منذ ذلك الوقت، «الدولة العميقة»، وبعنف لا سابق له، ضد تطلّعات الشعوب.

في السياق ذاته، يسعى الكتاب إلى فهم الآلية التي تحولت فيها الدولة إلى منتجة لـ «نخبة» اجتماعية هي أقرب إلى نخبة المستوطنين أو المعمرين «الأجانب» منها إلى نخبة وطنية، وإلى حاضنة للوحش الذي سينقضّ على هذه الشعوب، بدلًا من أن تكون أداة لتحرير أبنائهم وتحويلهم إلى مواطنين متساوين، واحتضان ممثليهم الحقيقيين.

خلافًا للإجابات التي كانت تركز ولا تزال على تخلف الإرث الثقافي العربي أو مقاومة الإسلام العنيدة للحداثة، والتي انتجت في بداية القرن الحادي والعشرين فكرة الاستثناء العربي، أي نشاز الاجتماع العربي عن كل ما عداه من

الاجتماعات البشرية في خط سيره، حاولتُ أن أبيّن في هذا الكتاب أن السبب الرئيس لإعاقة مسيرة التطور والتقدم الحضاري والسياسي، في المجتمعات العربية، لا يكمن في مصدر آخر قديم ديني أو ثقافي، وإنما في الدولة التحديثية نفسها التي راهن عليها المجتمع من أجل تقدّمه وتحريره، أعني في السلطات والصلاحيات الاستثنائية التي أعطاها المجتمع «المتأخر» نفسه للدولة من أجل إصلاح شروط حياته المتأخرة، والآمال الكبرى التي وضعها فيها، والثقة التي أولاها للنخب التي تتحكم بآلتها وتسليمه إلى رجالها وإيمانه الذي لا يتزعزع بدينها ومقدّراتها الخلاصية.

لتفسير ذلك ميّز الكتاب الدولة الحديثة الناجزة التي تحركها المبادئ والقيم، وتحكمها قواعد العمل القانونية والسياسية، ويتحكم بها مجتمع منظم تجاوز أزمة مراحل الانتقال؛ دولة أنجزت إلى حد كبير مشروع المواطنة واستبطنت فكرة السيادة والحرية والمساواة وحكم القانون، من الدولة التحديثية غير الناجزة أو الفجة التي تحركها إرادة اللحاق بركب الحداثة والسعي إلى استيعاب وسائلها وتقنياتها، لتأكيد نفسها ووجودها وسيادتها ضد قوى خارجية وداخلية لا تسيطر عليها، ويوجهها الاعتقاد أن قدرتها على إنجاز مشروعها هذا مرتبطة طردًا بتحررها من الضغط الداخلي، وابتعادها عن آليات العمل الديمقراطية واحتكارها السلطة والقرار، وتخلّيها عن أوهام التمثيل الإحصائي، وتبنّيها في المقابل مبدأ تجسيد الإرادة الشعبية الشعبوي المعبَّر عنها بالتطلع الجامح إلى الخروج من حال التأخر والفقر والبؤس التاريخية والراهنة. يفسر هذا جزءًا كبيرًا من سيرورة تحول الدولة من مخلّص إلى وحش قاتل. وما يبقى بعد ذلك لاستكمال فهم استلاب الدولة وتبدّل رسالتها وتحوّلها من أداة لتوطين الحداثة وتغذية أحلام التحرر الآتي ووعود المواطنة المتساوية، إلى أداة لاستعباد الأفراد وتسخيرهم لخدمتها وتبرير العدوان عليهم، وما شهدناه في الأعوام الخمسة الماضية، هو تحليل المسار والسياقات والمصادفات والتقاطعات التي أدت إلى إجهاض مشروع الدولة التحديثية وفشلها في تحقيق الإنجازات الموعودة، واستعدادها للتحول إلى قوة خاصة مستقلة عن المجتمع وجاهزة للانقلاب عليه. وهي تطورات وتقاطعات متعددة ومتشابكة، داخلية وخارجية، ثقافية واجتماعية وسياسية وجيوسياسية.

في هذا السياق ذاته، صار من الواضح أن المشكلات الكبرى والأزمات والتصدّعات التي تعانيها المجتمعات العربية، أو التي عانتها قبل الثورة، بما في ذلك تغيّبها عن موجات الديمقراطية الأولى والثانية والثالثة، لا تنبع من تجاهلها الحداثة أو إدراة ظهرها لها أو التنكر لمنجزاتها والتمسك، كما يحلو لبعض الباحثين أن يؤكد، بفكر لاهوتي أو غير عقلاني - من هنا تعميم موضوع نقد العقل العربي الذي ساد في تلك الفترة أيضًا عند العرب أنفسهم - وإنما هي الثمرة المُرّة لمشروع هذه الحداثة ذاتها، والموقع الذي احتلته المجتمعات الجديدة، منذ دخولها الحقبة الاستعمارية، في خريطة قوتها وتوزيع الموارد المادية والمعنوية فيها، وفي الشروط والسياقات التي عرفتها أو واجهتها في سعيها إلى الاندراج في دائرتها واللحاق بركبها. باختصار لم تخضع المجتمعات العربية لنظم استبدادية أظهرت درجة نادرة من الوحشية لمناسبة الثورات العربية، لأنها كانت تخشى الديمقراطية أو ترفض قيمها ومبادئها الإنسانية، أو تنأى بنفسها عنها للحفاظ على هوية ومبادئ أهلية وتقاليد ألفية، وإنما لأنها وقعت، وهي لا تزال في بدء مسيرتها نحو الحرية، ضحية سياقات تاريخية وتحالفات داخلية وخارجية وتوازن قوى محلية وأجنبية حرمتها التحكم بأي عنصر من ديناميات التقدم ومفاتيحه وحكمت عليها بالخضوع لقوى قاهرة ونظم تعسفية استثنائية.

تختصر الدولة التحديثية التي عرفتها المجتمعات العربية الحديثة، مثلها مثل أغلبية المجتمعات الفقيرة والنامية، التناقضات والمطبات والمخانق كلها التي حوّلت الحداثة في معظم المجتمعات من دينامية تحريرية إلى مصدر للإعاقة ومراكمة الانسدادات والاحتقانات والتوترات والنزاعات. وخلافًا لما تشيعه النظريات السقيمة عن عجز العرب والمسلمين عن الانفصال عن الماضي والتراث، كانت الأفكار والقيم والعقائديات التي ألهمت النخب العربية الحديثة منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى ما بعد منتصف القرن العشرين، كما كانت خيارات هذه النخب الاستراتيجية - الانفصال عن السلطنة العثمانية والتمرد عليها - هي المستمدة من حقل الثقافة والسياسة والتطلعات الأخلاقية والتحررية الحديثة ذات المنابت الإنسانية الشاملة، من ليبرالية وقومية واشتراكية. وأظهرت ثورات الربيع العربي منذ منتصف عام 2011 أن تطلّع الشعوب العربية إلى التحرر

والانعتاق لا يقل عن تطلّع غيرها من الشعوب، وأن الأسباب العميقة لإعاقة التحولات الديمقراطية لا تعود إلى مقاومة الجمهور الشعبي أو المجتمع الأهلي لفكرة الدولة الحديثة، دولة الحرية والقانون والمواطنة، وإنما إلى فشل الدولة التي بدأت مسيرتها كدولة/ طليعة، قبل أن تتحول إلى دولة/ طائفة، ثم إلى دولة/ مافيا، في التفاعل مع تطلعات الشعوب وتبنّيها مشروعًا استعماريًا داخليًا يتناقض كليًا مع تحرر المجتمعات والأفراد ويعمل المستحيل لمقاومته. وهذه هي النتيجة الحتمية لإخفاق الدولة التحديثية في تحقيق مشروعها والانقلاب عليه قبل النزوع إلى الحلول محله وتغييبه بشكل كامل. ففي الحالات كلها التي حصل فيها هذا الإخفاق تحولت الدولة إلى حاضنة ومنتجة لـ «طبقة» طفيلية مفصولة عن الشعب ومعادية له، وحوّلت الحداثة إلى أيديولوجيا ووسائل سيطرة وردع وإخضاع للمجتمعات. وبدلًا من أن تعمل كإطار لتنظيم حياة الأفراد الأحرار، والارتقاء بشروط حياتهم وإدارة شؤونهم العامة وتثمير جهدهم، تحولت إلى وحش يفتك بهم ويصادر حقوقهم حتى يفرض عليهم، باسم حداثة زائفة شعارية واستهلاكية أحيانًا، أجندة لا تمثل إلا خدمة مصالح عصبة الدولة أو الطائفة الاجتماعية المتحكمة بها. من هنا كانت الدولة التحديثية أداة الرهان الرئيسة للتقدم بالنسبة إلى المجتمعات التابعة، وفي الوقت نفسه مصدر الاستلاب الأكبر لها ومصدر معاناتها وتخلّفها وإخفاقها.

ربما كان أهم المكاسب المنهجية في هذا الكتاب هو السعي إلى تجاوز الإشكالات النظرية السائدة حتى ذلك الوقت التي ركزت في تحليلها عملية التحول التاريخي للمجتمعات النامية والعربية منها بشكل خاص على التعارض بين الحداثة والتراث، القديم والحديث، الأصالة والمعاصرة، التي ملأت أدبيات الفكر العربي والبحث الاجتماعي الأجنبي أيضًا منذ عصر النهضة، والتي أحلت توجيه النقد إلى التراث الثقافي والديني محل التحليل الموضوعي للصيرورات التاريخية، وجنّبت بذلك نمط الحداثة الخاص والمشوّه الذي ولد في سياق البنية الاستعمارية، وتحكم بإعادة هيكلة المجتمعات، المساءلة والنقد، وحولت الحداثة إلى سلعة جاهزة ومطلب في مواجهة التراث، بدلًا من تركيز البحث على شروط توطين الحداثة ومشاقها والكشف عن التناقضات والتوترات والإشكالات

الفكرية والتاريخية والنزاعات السياسية والجيوسياسية، الداخلية والخارجية، التي ترافق هذا التوطين. في هذه الأدبيات كلها سيطرت نظرة تبسيطية إلى الحداثة، وجرى التعامل معها كما لو كانت ثمرة يانعة لا تحتاج من الشعوب الجائعة إلا إلى أن تمد يدها وتقطفها، ولا يستدعي توطينها أي صراع أو جهد خصوصيين، باستثناء التخلي عن الماضي والتراث. وكما شكلت فكرة الحداثة التبسيطية هذه عائقًا أمام تطور فكر تحليلي يواكب سيرورة الحداثة ويساعد في حل مشكلات توطينها ويحرر الرأي العام من التعلق بأوهام حداثة شعارية وفقاعية، تثير الفتنة ولا تنتج أي إجماع، كذلك شكلت دولة النخبة/ الطليعة عائقًا أمام تطوير مفهوم الدولة ونقدها والكشف عن آليات عملها ومخاطر استلابها وتحولها إلى «غول» يبتلع قيم الحرية والسيادة والكرامة والتنمية والأمن التي كان من المفترض أن تكون المسؤولة الأولى عن إنتاجها وتعميمها لإيجاد المواطنة والجماعة الوطنية. وهذا كله يفسر كيف تحولت الحداثة العربية إلى حداثة وسيليّة، تركز نشاطها على تنمية أدوات الضبط والتقييد والسيطرة ومراكمة وسائل القمع وقهر المجتمعات وإخضاعها على حساب تنمية القيم والغايات الإنسانية والفاعليات الإبداعية.

كنت، ولا أزال، أرى أن التطلع إلى الكرامة والحرية عند الإنسان الحديث أقوى من أي مطالب تتعلق بالهوية، من دون تجاهل قوة جذب هذه الأخيرة، خصوصًا في وقت الأزمة الاجتماعية والسياسية. وما يحصل اليوم من تركيز على الهويات الأهلية والتضامنات المحلية، ومن تطلع إلى اللامركزية في مواجهة الدولة الوطنية لا يمثل أي اتجاه تاريخي ثقيل بمقدار ما يعكس انهيار الدولة والثقافة التحديثيتين المعاديتين للإنسان والقيم الإنسانية، وردة الفعل الطبيعية على الفوضى وحال انعدام الوزن والفراغ القيمي والأخلاقي الذي نجم عن هذا الانهيار. وخلافًا لما تؤكده الطروحات الثقافوية التبسيطية، لا يظهر التاريخ أي عداء للمجتمعات الأهلية نحو توطين الدولة الحديثة، بل ربما كان العكس هو الصحيح. كما أن الارتداد عن الدولة والاحتجاج عليها، وهذا ما عبرت عنه ثورات الربيع العربي، لم ينبعا من العداء لفكرتها أو من رفض البرنامج الوطني الذي ارتبط باسمها، وهو بناء المواطنة كعلاقة أساس بين الأفراد، بصرف النظر عن أصولهم وانتماءاتهم وشرطهم الاجتماعي، وما يتطلبه ذلك من تطبيق حكم

القانون وضمان حقوق الأفراد وحرياتهم الأساس، ولا من تقدّم الهويات الجزئية والمذهبية والأقوامية على الهوية الوطنية الجامعة، بل من عجز الدولة عن تحقيق فكرتها الوطنية، وانزلاقها مزالق طائفية أو مافيوية وقصورها عن تطبيق البرامج التي وعدت بها واكتسبت بسببها التأييد والولاء والشرعية، وقصورها في تأمين فرص التقدم الاقتصادي وتوفير فرص العمل ومؤسسات التعليم والتدريب والصحة والمرافق العامة والتأهيل للأجيال الجديدة التي عبدتها وآمن بها خشبة خلاص رئيسة، بل وحيدة.

خلافًا لما حصل في أوروبا التي شهدت تبلور أنموذج هذه الدولة الأول، لم تواجه فكرة الدولة الحديثة في الوطن العربي وفي عدد من بلدان العالم، منافسًا يذكر. كان يمكن العشيرة أو الطائفة أن تكون مركز مقاومة لتمدد نفوذ الدولة واستحواذها على ولاءات الناس وانتمائهم، لكن حال التردي الاقتصادي والإنساني التي كانت قد وصلت إليها هذه المناطق خلال قرن من انحسار عهد السلطنة العثمانية وتفكك الإدارة وانتشار الفوضى والخراب، هيّأت الجماعات للانفكاك عنها أو على الأقل، علّمتهم عدم المراهنة عليها. وفي الأحول كلها لم يكن لديها من الموارد المادية والمعنوية ما يمكن أن يجعل منها شريكًا للدولة أو منافسًا لها في تحقيق مشروعات الخدمة العامة وفتح الطرق ومد خطوط الكهرباء ومياه الشرب وبناء الجسور والسدود والاستثمار في الزراعة والصناعة والصحة والتعليم والرعاية الاجتماعية. هكذا صارت الدولة، عند العرب والشعوب الأخرى كلها الخارجة من قواقعها الإمبراطورية المفقرة، موضوع رهان شامل، ووحيد تقريبًا، لا شريك ولا منافس لها في تنفيذ برامج الإصلاح، وهي الأمل الوحيد أيضًا لدى المجتمعات لتلبية نداء الانفتاح على العالم والاندماج في حضارة العصر.

جاء الولاء إلى الدولة الحديثة والتعلق ببرامجها الوطنية مواكبًا لطموح الشعوب العربية الجارف إلى الاندماج في حضارة عصرهم والتخلص مما أطلق عليه مفكروهم عصور التأخر والظلام والانحطاط. ولهذا السبب ملكت الدولة الحديثة في البداية، ثم الدولة القومية في مرحلة ثانية، وبعدها الدولة الوطنية،

عقول العرب وقلوبهم، مثلهم مثل جميع الشعوب التي قاتلت وضحّت بالآلاف من أبنائها من أجل الوصول إلى دول مستقلة تعنى بمواطنيها وتحميهم وتؤهلهم وتدربهم وتساعدهم في تحقيق آمالهم وتطلعاتهم للعيش في مستوى مدنية عصرهم والدخول في الحضارة والتاريخ.

في هذا الرهان الشامل على الدولة والتسليم لها، لما مثلته من وعود وبرامج ومشروعات سلبت الوعي والإرادة معًا، ثم لما ملكته من قدرات القهر والاستتباع، لم يختف المجتمع والفرد والإنسان كليًا ولم يغب أي تفكير في المساءلة والمحاسبة فحسب، بل تحولت، بموازاة تبلور الطبقة المتماهية معها، طبقة الدولة أو طائفتها، إلى أكبر آلة سلب واستلاب وعنف ونهب عرفتها المجتمعات العربية في تاريخها، وستتحول السياسة بموازاة ذلك إلى عبادة للدولة والتسبيح بحمد القائمين عليها وتبجيلهم والركوع أمامهم واستجداء عطفهم ورضاهم. هكذا صارت الدولة الحديثة التي نشأت لتحرير المجتمع أداة استلابه الرئيسة، وصار هو رهينة لها بمقدار ما وضع رهاناته المصيرية فيها.

جرفت الدولة هوية الأفراد وفكرهم وضميرهم، بمقدار ما استعبدت أجسادهم وطوّعتها في أقبية استخباراتها وسكاكين جلاديها وأدوات تعذيبهم، وصارت تمثل للفرد، الآتي من تيه السلطنة المتهاوية ونهاية التاريخ، من دون تراث ولا ثقافة ولا هوية ولا تقاليد، مصدر الحياة والموت، الثراء والفقر، العطاء والقبض، الذل والكرامة. وصار المجتمع أمامها، بجميع أفراده وجماعاته، لا شيء، بل مجرد مادة خام تشكلها أجهزة الدولة بحسب مشيئة أعوانها، لا ينتظر منه ردة فعل ولا يحسب لرداته إذا حصلت أي حساب. هذا هو السياق الذي ولدت فيه العبودية الجديدة في البلدان العربية، وصار فيه قتل الأفراد بالمئات والآلاف بمنزلة الأضاحي وأكباش الفداء المطلوبة لحفظ هيبة الدولة وبقائها.

حاول هذا الكتاب الذي صدرت طبعته الأولى في عام 1993 أن يحلل الديناميات الاجتماعية والتاريخية والجيوسياسية المتناقضة والمتقاطعة التي عملت على تشكيل الدولة في المنطقة العربية، ودفعت بها إلى أن تكون محور نشاط المجتمعات ووسيلة تحقيق تطلعاتها القريبة والبعيدة، الخاصة والعامة،

الفردية والقومية. وحاول أن يبرهن أن سبب المحنة العربية، على الرغم من العيوب كلها التي تنخر جسم المجتمعات العربية وثقافتها القديمة والراهنة ومرجعياتها الفكرية، هي الدولة نفسها وليس المجتمع. كما حاول أن يبين ويشرح كيف أن الخروج على الدولة والردة عليها، كما يجسده عدد من الحركات والتيارات الإسلاموية وغير الإسلاموية التي انتشرت منذ سبعينيات القرن العشرين وصارت الشبح الذي يخيم على مصير الدولة والنظم الحاكمة، لم يكونا خروجًا على دولة تمثل إرادة الأمة وتعمل على تحقيق غاياتها وأهدافها، ولا ضد فكرتها ومفهومها وما تمثله من قيم السياسة الحديثة وفي مقدمها المواطنة، وما تنطوي عليه من حقوق وحريات فردية وواجبات وأسبقية المصالح العامة، وإنما ثورات ضد دولة انقلبت على الأمة، فصارت دولة ضد الأمة، وسلطنة لا تعيش ولا تستمر إلا بتفكيك المجتمع وإخضاعه ونزع الوعي الوطني والإرادة عنه، وحرمانه من أي فرصة للتكون كشعب متحد في الوعي والإرادة، ومن باب أولى كأمة حرة تستمد مشروعية وجودها ومبررها الأخلاقي من تحقيق الحرية والكرامة للفرد، ومن وراء ذلك للجماعة الوطنية كلها.

تركت النص الأصلي للكتاب كما هو من دون تغيير كشهادة على تلك الحقبة الأليمة التي ما كان يمكن أن تؤدي إلى غير ما وصلت المجتمعات العربية إليه اليوم: خراب العالم العربي وتفجر بُناه، دولًا ونخبًا وعقائد ومؤسسات.

برهان غليون

باريس، 9 أيار/ مايو 2015

مقدمة

لم تشهد الإنسانية في أي حقبة من تاريخها تراكمًا للسلطة ونموًا لنظم العنف والاستبداد السياسي كما تشهده منذ مطلع العصور الحديثة، وفي القرن العشرين بالذات. وفي مواجهة هذه الظاهرة العامة والكلية، لا تقوم النظريات المتداولة اليوم في العلوم السياسية والاجتماعية إلا بتقديم تفسيرات جزئية لهذه الحال أو تلك، انطلاقًا من تأويل ذاتي في الأغلب لتراثها الثقافي أو تاريخها الاجتماعي أو بُناها الأنثروبولوجية أو أزمتها الاقتصادية. لكن لا تقدم هذه التفسيرات نظرية عامة ومتسقة تفسر لماذا تلتقي أنظمة متباعدة في الجغرافيا مثل الصين والجزائر، أو العقيدة مثل القيصرية الروسية والماركسية السوفياتية، أو التكوين التاريخي والثقافي مثل الشاهنشاهية الإيرانية والثورية الكوبية، في رؤية واحدة وطرائق واحدة واستراتيجيات واحدة، تتجاوز تمايز الثقافة والجغرافيا والتاريخ؟

يقتضي تجاوز هذه النظريات والوصول إلى تفسير أصدق لوضع هذه الظاهرة التي تتعدى القارات والثقافات، في سياقها التاريخي، وفهمها من منظور الزمانية الطويلة، وفي أفق التحولات الشاملة التي تخضع لها المجتمعات الإنسانية في الحقبة الحديثة. ولا يعني ذلك تجاهل الوقائع الراهنة، المحلية والمباشرة، والتضحية بزمانية التحول القصيرة. لكنه يعني أن من الصعب أن ننجح في فهم مصير التحولات الوقتية التي تشهدها المجتمعات، في هذه الفترة أو تلك، بالاقتصار على تحديد الأسباب القريبة والمباشرة، وتجاهل الأسباب البعيدة، أو ما يسمّى أحيانًا الأسباب التاريخية. وتستدعي هذه الطريقة تجاوز وصف الحالات الفردية نحو منهج المقارنة التاريخية، كما تستدعي وضع التحليل الخاص والقصير

في إطاره العام وفي سياقه البعيد. ففي هذا التفاعل بين الخاص والعام، والراهن والتاريخي، يمكن الباحث أن يميّز بين العوامل المختلفة التي تحدد مصير الظاهرة ودرجة تأثيرها ونوعيته. وفي ما يتعلق بظاهرة الاستبداد، هذه هي الطريقة الوحيدة التي تسمح لنا بتفسير لماذا حصل تقدم مطّرد في اتجاه الديمقراطية في بعض الأقطار، ولماذا بقي هذا المسار هشًا، قابلًا للارتداد والتراجع في بعضها الآخر؟

لأن القسم الأكبر من الدراسات المتعلقة بهذه الظاهرة، والمتوافر حاليًا، ينحصر في الدراسة الجزئية والقصيرة ويفتقر إلى البعد التاريخي، كان التركيز في هذا الكتاب على ما يمكن أن نطلق عليها «الاجتماعيات التاريخية»، وعلى رسم الإطار الأعم والأشمل والأبعد في الزمان الذي يمثّل الرحم المولّد لوقائعيات التحولات السريعة ويحدّد مصيرها. وبصرف النظر عمّا يمكن أن ينجم عن تطبيق هذه الطريقة من آثار إيجابية في الاجتماعيات السياسية التي تخضع أكثر فأكثر لإغراء الأنثروبولوجيا وفتنتها، لم يعد من الممكن اليوم متابعة التطورات السياسية في أي جزء من العالم من دون امتلاك رؤية شمولية ونظرة تفاعلية توافق المسار الواقعي والعملي لعولمة الحقيقة الإنسانية.

يؤلّف هذا البحث المحصّلة الأولية لتأمل نقدي مزدوج: تأمل في واقع المجتمعات المعاصرة، والمجتمعات النامية منها خصوصًا، وما تعيشه من تخبط على المستويات كلها، في رؤيتها وعقائدها ونظمها الاجتماعية والاقتصادية، وبشكل أساس في نظامها السياسي؛ وتأمل نقدي ثانٍ في النظريات المتعددة التي سعت ولا تزال تسعى إلى تفسير هذا الواقع، على أمل المساهمة في تقديم فهم أنجع، أي أكثر تعبيرًا عن الواقع الفعلي. وهو شرط تجاوزه.

من جهة أولى، لا يمكن لأي متأمل جدّي في الأوضاع العالمية أن يتجاهل ما تعيشه هذه المجتمعات من أصناف القهر والعسف والتسلط والقمع والإذلال، وما تشهده من انتهاك متصل لحقوق الإنسان وكرامة الجماعات والأفراد، وغياب الحريات الديمقراطية الفكرية والسياسية، بل امتناع التفكير في الأسس التي تقوم عليها الحياة السياسية ذاتها وسواد نظام العسف الدائم. وبقدر ما تقود الملاحظة العينية إلى اكتشاف الموقع الاستثنائي الذي تحتله الدولة، في الخطاب السياسي

والصراع على السلطة والسياسة معًا، تؤكد محدودية دورها الفعلي أو ضعف أثره في تحديد مصير هذه المجتمعات، بل في إنشاء السياسة ذاتها وتمثيلها. وبقدر ما تُظهر عجزًا متزايدًا عن التحكم بالوقائع الكبرى، المحلية والعالمية، تكفّ عن أن تكون منبع السياسة ومحورها، وتسمح بنشوء صيرورة سياسية مستقلة نسبيًا عنها، تستمد وجودها ورؤيتها من العلاقة الخاصة التي تتطور بين المجتمع المحلي والنظام العالمي.

من جهة ثانية، لا يمكن لمثل هذه الملاحظات ألّا تستحث التفكير في النظريات السائدة في شأن الدولة والواقع السياسي، الوطني والعالمي، الراهن، وبالتالي أن تدفع إلى إعادة النظر في الطروحات التي تداولتها العلوم الاجتماعية، انطلاقًا من النظرتين الرئيستين اللتين سادتا في العقود القليلة الماضية، أعني الليبرالية وخصمها ومعكوس صورتها، الماركسية وتنوعاتها. وفي هذا المجال، يبدو لي أن الواقع العملي التاريخي تجاوز هذه الطروحات. وأن ما تعرضت له النظرية الماركسية من نقض تاريخي في الأعوام الماضية على عكس ما توحي به المظاهر المباشرة، لا يكرّس بالضرورة انتصار النظرية الليبرالية بقدر ما يمهّد إلى تجاوز الأفق النظري الذي أغلق فيه تعارضهما الشكلي على الفكر وحرمه من رؤية الآفاق الأخرى المفتوحة على التفكير السياسي. وعلى الرغم من اختلافهما الواضح، لا تعيش واحدتهما في الواقع من دون الأخرى، لأنهما انعكاس لشرخ واحد في الوعي والتفكير السياسيين، وتكريس له في الوقت نفسه.

بقدر ما تتجاهل النظرية الماركسية الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به أو يمكن أن تتمتع به الدولة، الذي يزيد وينقص بحسب المجتمعات والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياقات التاريخية، تتجاهل النظرية الليبرالية العوامل والقوى الاجتماعية الحية والخاصة الكامنة وراء كل سلطة والمحرّكة لها. وكما يؤدي إنكار عامل الاستقلال النسبي في مفهوم الدولة - وأدّى في الممارسة فعلًا - إلى تدمير الاستقلال النسبي للدولة ذاتها وجعلها أداة فعلية بيد طبقة - دولة بيروقراطية، وبالتالي إلى تدمير مفهومها ذاته، يؤدي تجاهل المصالح الاجتماعية - «الطبقية» - الكامنة وراء السلطة إلى إلغاء الفاعل الاجتماعي في الحياة السياسية،

وتحويل الصراع داخل النظام إلى صراع بين «لوبيات» ومجموعات ضغط مغفلة الهوية. وليس من قبيل المصادفة أن تقود النظرية الماركسية التي ترفض الاعتراف ببيروقراطية الدولة المتميزة - أي الملتزمة بالقانون كقاعدة لضمان الحد الأدنى الضروري من استقلالية الدولة - إلى بناء دولة البيروقراطية المطلقة بامتياز. كما أنه ليس من المستغرب أن تقود النظرية الليبرالية التي ترفض الاعتراف بالفاعل الاجتماعي إلى الفردانية وتجعل من تقديس الفرد بعد خفضه إلى مستوى المقولة القانونية والحقوقية قاعدة النظام العقلاني. وهذا شرط بناء النظام ككيان عقلاني وتفريغه من أي ذاتية. وبقدر ما تقتضي النظرية الأولى إلغاء السياسة شرعًا، ومن ورائها المجتمع المدني كمنتج للسياسة، تقتضي النظرية الثانية تفريغ السلطة من حقيقتها الاجتماعية ومشروعها الاجتماعي، وخفض السياسة إلى مستوى اللعبة التقنية والاستراتيجيات الانتخابية والاستعراضية وتذويب الصراعات والمنازعات في العقائدية التمثيلية أو مفهوم الدولة القانونية.

يستدعي بناء مقاربة نظرية أكثر نجاعة تجاوز هذين المفهومين اللذين يعيشان اليوم أزمتهما التاريخية معًا، نحو مفهوم يدمج بين الدولة من حيث هي بنية أساس، عقلانية وبيروقراطية وقانونية وعقائدية، وفي الوقت نفسه من حيث هي تعبير أو تجسيد لمشروعات قوى اجتماعية حيّة، تختلف في مصالحها وتصوراتها ودرجة وعيها وقدراتها وبرامجها وأهدافها. فوجود الدولة، أي دولة، لا يفهم ولا يفسّر من دون تحليل بُناها الأساس، كتنظيم وغايات مرتبطة بسياق التاريخية الحضارية الطويلة، كما يستحيل فهم تناقضاتها ومشروعاتها وبرامجها ونجاحها وإخفاقها، من دون معرفة القوى الاجتماعية التي تحرّكها في هذه الحقبة أو تلك، والأهداف التي تضعها نصب عينيها. فإذا كانت البنية الأساس تحدد أنماط الدولة التاريخية، فإن العلاقة بينها وبين القوى الاجتماعية السياسية الفاعلة والمتعددة في المجتمع في كل حقبة، هي التي تحدد نمط النظام. وهو ما شرحتُه في الفصل الأول، وما حاولت أن أسترشد به، وأستفيد منه في كتابة هذا الكتاب.

في ضوء هذه الرؤية النقدية، وبمساعدة هذا المفهوم الإجرائي أصبح من الممكن إلقاء نظرة جديدة على النظريات السائدة في علم السياسة في شأن طبيعة

الدولة وانعدام الديمقراطية وتعثّر التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية معًا، أي الإجابة عن السؤال الشاق جدًا والراهن جدًا والمتضمّن تقريبًا في الأسئلة المطروحة كلها في هذه الحقبة، وفي الأقطار كلها: ما هو أصل الاستبداد في المجتمعات المعاصرة؟

لا تقل النظريات المتداولة في هذا الحقل هشاشةً عمّا هو عليه الحال في حقل نظرية الدولة ومفهومها. وأهم هذه النظريات السائدة اليوم هي تلك التي تركّز على الإرث الثقافي والديني، أو بشكل عام على التقاليد الاجتماعية والعرف، وعلى البنى الأنثروبولوجية ومعاني السلطة بشكل عام أحيانًا، أو على ما يسمى اليوم بالثقافة السياسية. وفي هذا الميدان تلتقي نظريات الاستبداد الشرقي مع نظريات الاستبداد الديني، ونظريات البنية البطركية وغياب الثقافة الديمقراطية في التراث التقليدي.

علةّ هذه النظريات أنها تمزج بين موقفين: تفسير الواقع الحاضر من خلال مفاتيح الماضي، وبالتالي الاعتراف المسبق وغير المقبول، باستمرار الماضي في الحاضر، وغلبته؛ والاعتقاد في الوقت نفسه أن الواقع المادي والموضوعي، أي التاريخي، ينبع مباشرة من الرؤى والقيم والاعتقادات الذهنية. وليس من الممكن لباحث جدّي ألا يرى اليوم كيف انتقلت البلدان كلها نقلة كبرى من النظم والقيم القديمة التقليدية نحو منظومة جديدة من القيم، هي نفسها التي تسود في المجتمعات المتقدمة، أعني القيم الحديثة، وذلك على الرغم من أن الحداثة لم تتحول إلى حقيقة واقعة، بالصورة نفسها والعمق نفسه، في هذه البلدان كلها. وأنها حتى عندما ترفع شعارات التمسك بالتراث فهي تعطي هذا التراث معاني جديدة، وتجعل منه غطاءً لتبرير مطالب حديثة. فليست قيم السعادة الأرضية والتمتع بالحياة الدنيا واكتساب العلوم والثقافة والتعلق بمنتوجات الاستهلاك الحديثة والأمل بالتحرر الفردي والجمعي، الاجتماعي والسياسي والروحي، هي التي تنقصها هذه المجتمعات. لكن ما ينقصها هو غياب الشرط الأول لممارسة هذه القيم ممارسة فعلية وتحقيقها في الواقع، أعني معيار التعامل بها والأخلاقية التي تسمح للأفراد والجماعات بفهم مستلزمات هذه القيم والسيطرة على نتائجها، وبالتالي الاستفادة الفعلية منها.

بالمثل، ليس من الممكن لباحث موضوعي أن ينكر اليوم شرعية النقد الذي وجهته العلوم الاجتماعية والتاريخية كلها، ولا تزال توجهه، إلى هذه الفكرة القديمة التي تستمد قوتها من مفهوم السحر نفسه، والتي تقوم على الاعتقاد أن مصير النظم والشعوب وتاريخها ينبعان من ذهنها ورأسها، أي على تجاهل العوامل الجيوسياسية والاقتصادية والاجتماعية، الداخلية والعالمية. ولا يعني هذا أن العقائد والقيم والثقافات لا تؤدي دورًا كبيرًا في التاريخ. بل ليس من الممكن تصور الطفرات التاريخية والثورات الكبرى من دون تطورات فكرية وطفرات روحية مسبقة. لكن هذه الطفرات الروحية والفكرية نفسها لا تتم في الفراغ. بل إن الأفكار والعقائد كلها لا تمارس القدر نفسه من التأثير، ولا تمارس التأثير ذاته في الحقب والأوضاع كلها. إن التحولات العميقة، ذات الزمانية الطويلة لا ترتبط بالثقافة والتحولات الذهنية، وإن كان لهذه التحولات دور كبير في الزمانية القصيرة. إن تاريخ المجتمعات، ونظمها أيضًا، هي، كما ذكرنا، محصلة التقاء عوامل متعددة، داخلية وخارجية، ذاتية وموضوعية، وقائعية وتاريخية.

باختصار، إن الماضي لا يفسّر الحاضر، والتاريخ الواقعي لا ينبع مباشرة من رأس الثقافة ومفاهيمها.

أما النظريات التي تحاول تفسير أوضاع العالم السياسية الراهنة واستبداد السلطة في معظم الأقطار النامية من خلال النظم البيئية والاقتصادية، مثل نظرية نمط الإنتاج الآسيوي ونظرية المجتمع الهيدروليكي القائم على التوزيع المركزي للمياه الزراعية، فهي قريبة من الأولى، لأنها تماثل بين التاريخ الماضي والتاريخ الحاضر وتتجاهل في الثانية أن جوهر الاقتصاد المعاصر لم يعد يرتكز في أي دولة على توزيع الماء، هذا إذا اعترفنا بصلاح هذه النظرية حتى بالنسبة إلى المجتمعات الزراعية القديمة. وأبرزنا في كتابنا **نقد السياسة: الدولة والدين**، أن ليس هناك علاقة فعلية بين استبداد الفرعون القديم والاستبداد الحديث.

لا ينطبق هذا النقد على الحال العربية وحدها، لكنه يشمل أيضًا تلك النظريات العديدة التي طُوّرت في العقود الماضية في الدول الغربية المتقدمة التي حاولت أن تبحث عن مفتاح السلطة الشمولية التي عرفها الاتحاد السوفياتي في النظرية

الماركسية، وعن أسباب الثورة الإيرانية في الإسلام ومذاهبه الشيعية. وعندما تصطدم هذه النظريات بالحقيقة التاريخية التي تكشف أن القيصرية التي سبقت النظام السوفياتي، مثلها مثل الشاهنشاهية الإيرانية، لم تكن من طبيعة ديمقراطية، ترتد إلى النظرية الثقافية وتبحث في الأنثروبولوجيا والتقاليد التاريخية عن مفهوم جديد، خيالي وسحري، للاستبدادية الشرقية أو الآسيوية، مفهوم يطابق مفهوم الصبغيات أو المولّدات الحيوية.

على العكس تبدو النظريات التي تركّز على مسائل التخلّف والتبعية وسيطرة القوى الإمبريالية وعلاقاتها، أو تلك التي تتحدث عن الدولة الريعية وتغيير منحى الدورة الاقتصادية، أكثر قربًا من الواقع. بيد أن هذه النظريات، وإن ركّزت على بعد حقيقي من أبعاد المشكلة التي تتعلق بسير الدولة وبناء السلطة في الأقطار النامية، إلا أنها تقوم على تجاهل دينامية الدولة والسياسة الخاصة بكل مجتمع وقطر، بل إنها تتجاوز إشكالية الدولة نفسها وتحذفها من الوجود حتى لا يبقى في الصورة إلا المجتمع التابع الخاضع مباشرة لتأثيرات السوق العالمية أو الهيمنة الأجنبية.

لا تخرج الأفكار الجديدة التي يحاول أن يطوّرها الإسلاميون في العالم الإسلامي بأجمعه في شأن غياب الديمقراطية عن هذين الإطارين النظريين المذكورين، على الرغم من تباين قاموس المصطلحات. فهي، أيضًا، تجمع بين الاعتقاد أن الاستلاب الثقافي للنخبة والانقطاع عن الشريعة والعقائد المحلية من جهة، والتبعية للقوى الخارجية وسيطرة الغرب الشاملة على الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية من جهة ثانية، الأرضية الفعلية لنمو الفكرة والقوة الاستبدادية. وجوهر هذه النظرية، في الواقع، هو ربط غياب الديمقراطية بتحلل العلائق الجماعية أو انحلال الجماعة التاريخية، وبالتالي ظهور القوى والأفكار المتنافرة والغريبة، أي في نهاية المطاف، التخلي عن الدين. والسؤال الذي يطرح نفسه عندئذ: ما هي الشروط والأحوال والعوامل التي دفعت إلى هذا التخلي وتدفع إليه؟ وأي سؤال في التاريخ، لا يمكن الإجابة عنه إلا بالعودة إلى التاريخ.

من نقد الواقع، واقع المجتمعات المعاصرة، ونقد النظريات السائدة في تفسير هذا الواقع، نظريات السياسة الوضعية والماركسية، تبلور مفهوم **الدولة التحديثية**

باعتبارها أداة نظرية وإجرائية تسعى إلى أن تحيط بالحقيقة السياسية الراهنة، فيما أخفقت النظريات الجزئية في الإحاطة به، أي إلى سبر أغوار تاريخيتها الطويلة، في ما وراء تاريخ الوقائع القريبة والمباشرة، وفي التفاعل معها. فالمطلوب هو تطوير الأدوات النظرية التي تساعد في تحليل الصيرورة التاريخية للمجتمعات المعاصرة، ومن ضمنها، الصيرورة السياسية، وفي صلبها إشكالية الدولة والسلطة.

إن المسألة التي يطرحها مصير جميع الشعوب غير الأوروبية التي زعزع استقرارها التاريخي انهيار النظام العالمي التقليدي وانتصار ما أطلق عليه فيرناند بروديل اسم الحضارة المادية، هي كيفية الولوج إلى ساحة التاريخ العالمي وانتزاع بطاقة مشاركة فعلية في الحضارة الجديدة، وبالتالي الخلاص من مخاطر التهميش والأهرمة القاتلة.

حيثما نجحت الشعوب في إيجاد الرد الإيجابي على هذه المسألة وقبلت بتقديم الثمن المطلوب لذلك والتعديل الممزق في بُناها التقليدية السياسية والاقتصادية والأخلاقية، أمكن لها الاحتفاظ بوحدتها المادية والمعنوية، والتحول إلى مراكز ناشطة للإنتاج الحضاري. وعلى العكس، حيثما أخفقت الشعوب في ذلك، لأسباب ذاتية أو موضوعية، داخلية أو خارجية، فقدت السيطرة على مصيرها وتهدد مستقبلها وحكمت على نفسها بالدخول، على الرغم منها، في مسار خطر يختلط فيه التفكك المتواصل مع الفوضى السياسية والتبعية الاقتصادية والانقسام الوطني والسقوط المعنوي. هذا هو جوهر الأزمة التاريخية التي تقف وراء أزمة الهوية وأزمة السياسة والدولة والاقتصاد معًا، والتي لا بد من أن تتفاقم وتتسع باتساع عجز المجتمعات التي تعيشها عن التحكم بالتاريخ وفقدانها السيطرة على الوقائع الموضوعية. وفي هذا السياق، لن تجد الشعوب من خيار آخر أمامها، وفي مواجهة الشعور المتزايد بالتمزق والانحطاط وانهيار المعنويات واستبداد اليأس بها، إلا خيار العمل بأقصى ما تستطيع من قوة وسرعة، وبالوسائل كلها، للخروج من حال انعدام الوزن والجدوى هذه، الحال التي تجعل أي جهد، مهما كان حجمه، لا قيمة له، وتفرغ تاريخ الجماعات الخاص من أي معنى وجاذبية.

إن السعي إلى استيعاب الحداثة والاندراج الإيجابي في الحضارة العالمية، أي مسايرة وتيرتها، هو جوهر تاريخ الشعوب المتأخرة، النامية وغير النامية، ومحرك نشاطها وثورتها وحافزها الأول. وفي سبيل ذلك، تبقى مساعي الشعوب ووسائلها المستخدمة في الوصول إلى هذا الهدف، سواء أطلقنا عليها اسم الإصلاح أم التغيير أم الثورة الوطنية أم عملية التحديث، لا حساب لها ولا حدود. فهي مستعدة لتكرار الجهد وإعادة التجربة إلى ما لانهاية حتى تحقق النجاح المطلوب أو تهلك تمامًا. ذلك أن المقصود ليس شيئًا آخر إلا إعطاء أو إضفاء معنى على الجهد الجماعي والفردي الذي يبقى من دونه أي جهد عبثًا لا يقدم أي رضى عن الذات ولا أي عزاء عن الموت والهلاك. ولا يمكن توليد هذا المعنى إلا من خلال تكوين المرجعية العميقة، الأخلاقية والتاريخية، التي يقيس عليها الإنسان ثمرة جهده ودرجة تقدمه على خط التقدم التاريخي، ومشاركته في الحقيقة الإنسانية المعاصرة التي تنعكس بالضرورة في ما يحصل عليه لقاء هذا الجهد من قيمة واعتراف. هكذا يرتبط تأسيس المعنى ببناء الوعي التاريخي ذاته ومرجعياته المتعددة، كما يرتبط بتعيين مصدر القيمة لأي نشاط وتحديد غايته. إنه يعني باختصار تحديد الاتجاه أو امتلاك عناصر التوجه الإنساني في العالم والوجود. وعليه يتوقف تحديد سلّم الأولويات، وبه يبرر بذل الجهد ويتعيّن مركز التوظيف الرئيس لهذا الجهد. ومنه تنبع الثقة بالنفس وينمو التفاؤل وتنشأ من ثم التوجهات الإيجابية التي لا وجود لها من دون الشعور بالرضى والفاعلية واحترام الذات، فرديةً كانت أم جماعية.

ليس هناك ما يقدِّم إلى الشعوب مثل هذا الرضى عن الذات والاقتناع بالجهد المبذول والاستقرار المعنوي والاطمئنان على المستقبل، ومن ثم الشعور بالجدوى والقيمة، إلا المشاركة الفعلية في إنتاج حضارة عصرهم. وليس لانتفاضاتهم وثوراتهم ضد القوى المحلية والدولية المسيطرة والمعوّقة لهذا النشاط من هدف، حتى عندما لا ينجحون في التعبير عن ذلك بلغة عصرية، إلا التصدي لعناصر الهرم الذاتي والرد على القلق النابع من حال التهميش الحضاري. وحتى عندما تعلن المظاهر عكس ذلك، ويكون التركيز على حماية الهوية موضوعًا شائعًا، فإن غاية الشعوب ليست مواجهة الحداثة والتصدي للتقدم

في أي حال وإنما الاحتجاج على قصور هذا التقدم وبطئه وغياب الآفاق التي ينتظر منه أن يفتحها، وما يرتبط بهذا الانسداد أو الاختناق من قلق على المصير وخوف من المستقبل المجهول.

في هذا السياق الاستثنائي، المأساوي والملحمي معًا، يجب فهم الآلية التي تبرز من خلالها الدولة التي أطلقنا عليها اسم **الدولة التحديثية** في العالم المتأخر، وتؤكد وجودها كمثال للقدرة على التدخل التاريخي الفاعل، وأداة إجرائية وتنفيذية خطرة من جهة، وذاتية جماعية مقلوبة من جهة ثانية. إنها التجسيد البسيط والمطلق لأمل التقدم الحضاري الذي يثيره مفهومها وتأخذ على عاتقها مهام تحقيقه. ومن مفهومها ذاته تنبع التناقضات كلها التي ينطوي عليها عملها، كما تنبع مفارقاتها والالتباسات والشبهات التي تحيط بها وتتحكم، في نظر عشاقها/ضحاياها، بوجودها في الوقت نفسه.

ليست الدولة التحديثية التي تستمد تطور وسائلها التقنية والتنظيمية، كما تستمد القيم التي تحركها على المستوى الأخلاقي والسياسي، بما في ذلك استبعاد الحرية، من مبدأ استدراك التأخر التاريخي للمجتمع، من منتوجات المجتمع الآسيوي أو الأوروبي، العربي أو الأفريقي، وإن كانت القارات كلها قد شهدت في هذه الحقبة أو تلك نشوء أشكال أولية ومنوّعة منها. ولا يرتبط مفهومها بعقيدة يسارية أو يمينية بالضرورة، ولا باستراتيجية ثورية أو إصلاحية، قومية أو أممية. إنها، هي نفسها، **دولة القيصر بطرس الأكبر** التي تطور مفهومها وتبلورت وسائل عملها في روسيا القرن الثامن عشر، والتي سيقود فشلها إلى تفجير الثورة البلشفية وإعادة بنائها (الدولة التحديثية) في صورة من الشمولية والعنف والقساوة، لم يعرفها أي مجتمع حديث آخر. وهي **دولة الميجي** التي شهدت بداياتها القوية في اليابان منذ بداية العقد السابع من القرن التاسع عشر، واستمرت فاعلة ومسيطرة بمفهومها وقيمها حتى الحرب العالمية الثانية، وهي **دولة السلطان عبد الحميد الثاني** في نهاية ذاك القرن، وريثة المحاولات التنظيمية الأولى في عهد محمود الثاني ودولة التنظيمات. وهي التي قاد إخفاقها، كما حصل في روسيا القيصرية، إلى تفكك الإمبراطورية واندلاع الثورة التحديثية المتطرفة لحزب الاتحاد

والترقي وقيادته الأتاتوركية. وهي دولة الوالي محمد علي باشا منذ بداية القرن التاسع عشر في مصر التي سيقود فشلها إلى انهيار مصر الحديثة وسقوطها في التبعية وخضوعها الطويل للاحتلال البريطاني. وهي أخيرًا الدولة الشاهنشاهية في إيران، مثل ما هي دولة الحبيب بورقيبة في تونس وهواري بومدين في الجزائر بعد حقبة طويلة من الكفاح ضد الاستعمار الأوروبي الاستثنائي الذي قطع الطريق باكرًا على انبثاقها من داخل البُنى المحلية، وجعل ظهورها يرتبط بالاستقلال ويعمّق بصورة أكبر مما حدث في المغرب الأقصى ومجموع المشرق، الشرخ بين الحداثة والميراث القديم. وهي، بصورة أضعف، دولة الملك فيصل في العربية السعودية منذ سبعينيات القرن العشرين، ودولة السلطان قابوس في عُمان، والجمهورية اليمنية التي كنست منذ الستينيات حكم الإمامة.

الدولة التحديثية، أولًا، دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة. فكما نشأت السلطة المطلقة منذ القرن الخامس عشر حتى الثورات السياسية الأوروبية الحديثة من السعي إلى تجاوز الصراعات والمنافسات الإقطاعية التي تُمنَع من بلورة سلطة مركزية فاعلة تستجيب لحاجات التنمية الحديثة، التقنية والاجتماعية المدينية، نشأت الدولة التحديثية، كدولة مطلقة، من الحاجة إلى تكسير التوازنات وقلب الأوضاع الاجتماعية والتقنية السائدة التي تُحدّ من الفاعلية الاجتماعية والاقتصادية وتمنع من امتلاك الإبداعات والتقنيات والمكتسبات العلمية والفنية التي أصبحت لا غنى عنها للحفاظ على السلطة والدولة والاستقرار الاجتماعي. وكان من الطبيعي أن تبدأ هذه الدولة، في كل مرة ظهرت فيها، ومن حيث هي أداة لاستدراك التأخر التاريخي، بتحديث القوى العسكرية والبيروقراطية المرتبطة بالدولة والسلطة، وأن توجد بالضرورة عدم توازن متزايد وخطر بين السلطة والمجتمع. وليس الهدف من مراكمة السلطة هنا بالدرجة الأولى، وكما يتبادر إلى الذهن، الإعداد لمقاومة خطر الغزو الذي سيأتي الاستعمار ليؤكده بسرعة، بعد أن أدركت أوروبا الغربية تفوّقها التقني والحضاري، لكن الهدف، قبل أي شيء آخر، تحرير إرادة الدولة كليًا من الضغط الداخلي وإعطاؤها الصلاحيات الكاملة وحرية المبادرة المطلقة في إحداث التعديلات والتغييرات والتنظيمات والإجراءات القانونية والمادية التي تعتقد أنها ضرورية لدرء خطر التأخر واللحاق

بالركب التاريخي. تقوم هذه الدولة في الأساس على مبدأ تفويض جماعي افتراضي غير معلن وغير مكتوب، وتتصرف كما لو كانت النائب الأعلى والوريث الشرعي لسلطة تاريخية.

ثانيًا، دولة بالتعريف غير تمثيلية وغير ديمقراطية. إذ ليس هدفها الأول تمثيل مصالح الأمة أو الشعب بالمعنى الشائع اليومي، ولا الفصل في الصراع بين المصالح الاجتماعية بالطرائق القانونية، أو تحقيق التوازن في ما بينها. فهي تفترض وحدة هذه المصالح مسبقًا وتؤمن بشرعية القسر والقمع لضمان هذه الوحدة وتعميقها استعدادًا لما يبدو لها بمنزلة معركة تاريخية تتجاوز ما هو قائم من مصالح ورهانات. إن هدفها كسب الرهانات التغييرية والتمدينية. وحيثما نجحت هذه الدولة في تحقيق مهمتها، كما كان عليه الحال في اليابان وألمانيا، أصبح من الممكن تجاوز تناقضها الذاتي العميق بين الوسائل والأهداف، وبالتالي التحول تدريجيًا، أو نتيجة صدمة أو ثورة قوية نحو دولة ديمقراطية حديثة. وعلى العكس، حيث أخفقت هذه الدولة في تحقيق مهمتها التاريخية، أي استيعاب الحداثة باعتبارها وسائل تقنية وقيمًا ومنطقًا فاعلًا في الحياة المادية والاجتماعية، فقدت مشروعية وجودها، وأصابها هي نفسها والفئات والنخبات التي تسيطر عليها الانحطاط الاجتماعي والمادي والأخلاقي، وأثارت ضدها ثورة عارمة، لا رادع لها.

ثالثًا، دولة ذات نزعة قومية أو وطنية، بمعنى التمحور على الذات والدفاع عن السيادة والفضاء اللذين يخصّانها. ومن هذه الناحية ولهذا المنطق، فهي ليست معادية للتراث باعتباره وسيلة لتدعيم الذاتية، وليس من أهدافها القضاء على التقاليد حتى لو كانت الحداثة مبرر وجودها. ولم تنشأ الدولة التحديثية في أي مكان ضد التقاليد أو للإطاحة بها، لكنها ولدت، على العكس، من الخوف على الهوية والثقافة والذاتية الوطنية أو المحلية، وبحافز اقتناء الوسائل والأدوات الكفيلة بالدفاع عنها. وهي وإن احتاجت إلى أن تزيح من طريقها القوى والبُنى التي تقف عثرة أمام إدخال الإصلاحات الضرورية، فإنها تتبنى رؤية جديدة ومجدِّدة للتراث الوطني الذي لا يمكن أن تستمد شرعية وجودها والإصلاحات التي تقترحها إلا من مبدأ الحفاظ عليه.

رابعًا، دولة استبدادية، لكنها ليست بالضرورة دولة غير قانونية وجائرة وطغيانية. إن هويتها الحقيقية نابعة من مفهوم بيروقراطية الدولة التاريخية، ومن وعيها لذاتها ودورها القومي أو الإمبرطوري العمومي. وسلوكها ومآلها، نفسهما، مرتبطان بطبيعة تكوينها وأصالتها وثقافتها وارتباطها بالمجتمع. ومن العناصر الرئيسة المكوّنة لبيروقراطية الدولة كمفهوم، عناصر العقلنة واحترام النظام ورعاية القانون. وينبغي ألا نستمد عناصر الصورة الحقيقية لهذه الطبقة من النماذج التي عرفتها البلدان العربية التي خرجت من تحت السيطرة العثمانية، ثم الغربية، مفتقرة بشدة إلى طبقة اجتماعية حيّة ومنتجة، ارستقراطية كانت أم بيروقراطية دولة أم برجوازية منتجة، وشهدت في فترة الاحتلال الغربي نمو برجوازية تجارية وسمسارية متعددة المشارب والأصول.

مهما كانت نقطة انطلاق الدولة التحديثية ومصيرها، مثّل الاستقلال بالنسبة إلى المجتمعات النامية منعطفًا كبيرًا على طريق بنائها وتبلور أنموذجها، وذلك بموازاة ما شهده هذا الاستقلال من دخول قوي ومكثف للحركات الوطنية أو القومية إلى مسرح التاريخ المحلي، وما أكّدته خبرة الكفاح ضد الاستعمار من المكانة المركزية في العملية التاريخية والاجتماعية للدولة الوطنية. إن القاعدة التاريخية الحقيقية للدولة التحديثية ليس التأثر بالفكر الغربي أو الأجنبي من نخبة عصرية، بل العكس تمامًا. إنه دخول ملايين الناس إلى الحياة السياسية والوطنية دفعة واحدة، حيث أصبح من غير الممكن لأي نخبة أن تنجح في بناء قاعدة السلطة الشرعية من دون أن تظهر قدرتها على توفير الوسائل التي تسمح بالرد على حاجات الاندماج المتكامل المادي والمعنوي لهذه الملايين من أشباه المواطنين في الحياة الوطنية، ما يعني باختصار تحويلهم إلى مواطنين فعليين. ومن الأمل بمثل هذا التحول والمشاعر الوطنية المرتبطة به تنبع شعبية أنموذج الدولة التحديثية الوطني وقدرته التعبوية أيضًا ضد أنموذج الدولة الحديثة التي تخضع لأنظمة محافظة وتقليدية. ونقصد بالأنموذج الوطني ذلك الأنموذج الذي يقوم على تبني استراتيجيات منظمة وواعية من أجل الوصول إلى نتائج مرسومة ومتوقعة على طريق التقدم المنشود. وعكسه أنموذج الدولة التي تراهن - من أجل الدخول في الحداثة - على قوانين السوق الطبيعية، وتستبعد

عامل التنظيم والتخطيط والإدارة. والأنموذج الأول هو المرتبط بمفهوم الدولة التحديثية، لأن الثاني لا يتضمن أي مشروع مدروس وواعٍ، ولا أي استراتيجيا أو خطة عملية متسقة، على الرغم من أنه يسعى إلى تحقيق غايات الحداثة نفسها. لذلك تختلف طبيعة السلطة الاستبدادية في هذا الأنموذج الثاني. فإذا كان الأنموذج الأول يفترض سلطة مطلقة تُحد من تعسفها قيم الوطنية وحاجات التضامن العام في معركة تاريخية، لا يعيش الأنموذج الثاني إلا بدكتاتورية مجردة، إدارية إذا صح التعبير، عارية عن أي تبرير أخلاقي أو سياسي، ومتماهية مع مشكلة الأمن الوطني والأهلي الأبدية. وهذا هو الأصل في التمييز التاريخي لدى جميع الشعوب المعاصرة بين الاستبداد المتنوّر أو المستنير الذي تضفى عليه قيمة إيجابية، والاستبداد الأعمى أو الطغيان الذي ارتبط باستمرار بالقيم السلبية.

ينبغي ألا نخلط بين الدولة التحديثية والدولة الحديثة. إن الدولة التحديثية هي أداة تحقيق الحداثة باعتبارها مشروعًا مستقلًا ومتكاملًا ومتمحورًا على الذات، أي إيجاد مركز مستقل لإنتاج الحداثة. وهي ليست دولة حديثة بالمعنى الحقيقي للكلمة، حيث لا تتردد في تجاوز مفاهيم الحداثة كلها إذا اقتضى تحقيقها ذلك. وأفضل مثال على ذلك دولة محمد علي المصرية التي لم تكن جمهورية ولا حتى دولة وطنية، لكنها ليست أيضًا دولة تقليدية أبدًا إلا بالمظهر. إنها ليست في الواقع، لا حديثة ولا قديمة، لكنها تركيبة جديدة من القيم والمطامح والغايات والوسائل والإمكانات والاستراتيجيات والعلائق الداخلية والخارجية التي تجعل منها أنموذجًا تاريخيًا خاصًا قائمًا بذاته. إن السمة الرئيسة لهذه الدولة وجوهر ديناميتها قائمان على التناقض العميق والمفارقة بين الأهداف الحديثة التي تهدف إلى تحقيقها، والتي تحركها بالفعل، والوسائل القديمة التي تستخدمها، أو إذا شئنا الدقة، يكمن جوهرها في الحداثة والتقنية التي تنشدها وتمارسها. وهي على عكس الدولة الليبرالية التي تجعل من الحرية وإدارة الحرية غايتها ومصدر شرعيتها، والدولة التبعية التي تهذر بزيادة الدخل الفردي أو حفظ الأمن الأهلي، لا ترى في الحرية والقيم الحديثة كلها إلا أداة من أدوات تحقيق التقدم التقني والمادي. فهي الدولة الوحيدة التي تستطيع أن تؤسس الدكتاتورية على مبدأ الدفاع عن الحرية

المنتظرة أو المحتملة الكامنة في التقدم، وتبرر تدهور الدُخول الفردية من منطلق العمل على تحقيق العدالة الفعلية أو الانصهار القومي. إن منطقها الحقيقي الوحيد هو الفاعلية التاريخية.

يعني استلهام مبدأ الفاعلية التاريخية أن تستخدم بحرية العناصر كلها، المحلية والعالمية، الذاتية والموضوعية، القديمة والحديثة التي تسمح لها برفع فاعلية الإنجاز الحضاري. وبقدر طموحها إلى هذه الفاعلية يكون نزوعها إلى مراكمة السلطة، من دون أن يعني ذلك بالضرورة غياب القانون. لكن بقدر تباين إمكاناتها الفعلية أو تفاوتها في الإنجاز مع هذا الطموح، وبالتالي زيادة الصعوبات التي تواجهها وتُظهر عجزها، يكون جنوحها وتحوّلها من دولة استبدادية إلى دولة جائرة، ومن دولة التنظيم الشامل إلى دولة العسف المُعمّم الأعمى، ومن دولة العدالة إلى تدمير الروح الدستورية والقانونية. إن ما تقوم عليه فكرة الدولة التحديثية هو مبدأ إيجاد بؤرة مبادرة محلية قوية، بهدف انتزاع موقف مؤثر وفاعل للمجتمع/ الدولة في الساحة الحضارية. ويتماهى هذا الإيجاد أو يتطابق مع إيجاد دولة قوية ذات مبادرة، أي تكوين دولة المبادرة الحرة التي تتصرف باسم الجماعة ولحسابها، سواء نجحت في أن تتحرر كليًا من مراقبتها أم بقيت جزئيًا تحت سيطرتها أو سيطرة بعض طبقاتها. وتعتمد في الحالات كلها، من أجل تحقيق أهدافها، على توسيع دائرة المساهمة البيروقراطية. وفي البلاد التي تفتقر إلى الطبقات المتبلورة صناعيًا، تعتمد على بناء ما يمكن أن نسميه الطبقة البيروقراطية الاجتماعية، الصناعية والإدارية، المسيطرة.

باختصار، من الممكن بالنسبة إلى الدولة التحديثية، باسم الحداثة وحاجات الإنجاز السريع، أن تتبنى تقنيات وقيم واستراتيجيات الدولة السلطانية القديمة نفسها، وتفعل ذلك بشكل واضح في ما يتعلق بفهم السياسة كحكر على الدولة والطبقة التي تمسك بها. لكن هذه التقنيات والاستراتيجيات تأخذ معنى آخر وأبعادًا جديدة منذ اللحظة التي توضع فيها في خدمة أهداف جديدة مختلفة عن الأهداف التقليدية. وهي ليست بالضرورة الأهداف المعلنة أيضًا، أي تحقيق قيم الحداثة في المطلق.

إن أصل نشوء الدولة التحديثية هو ما تفرضه التحولات العالمية التقنية والاجتماعية وتقسيم العمل وتبدل التوازنات الجيوستراتيجية، من حركات موازية على مستوى المجتمعات السياسية القائمة، من أجل إعادة تكوين التوازنات الطبقية والاجتماعية من وجهة نظر النظام الحديث وتحت تأثيراته الداخلية والخارجية. وفي البلدان المتأخرة يعني هذا، كما ذكرنا، الرد على الحاجات الهائلة في الاندماج الوطني، أي في الممارسة المادية والمعنوية الحديثة والمشاركة في الحضارة التقنية. وبقدر تزايد هذه الحاجات وضعف الطبقات الاجتماعية الحرة في مواجهتها، تولد الحاجة إلى نشوء بيروقراطية قوية، والمراهنة في تحقيق الأهداف الاجتماعية على الدولة. وليس استخدام الشحذ والتعبئة العقائدية والنظم الحزبية، خصوصًا نظام الحزب الواحد الذي تطور مع الأحزاب الشيوعية، إلا جزءًا أساسيًا من تقنيات بناء هذه الطبقة البيروقراطية.

ليس لبيروقراطية الدولة التحديثية هذه علاقة مباشرة بالدولة البيروقراطية. إنها طبقة تضع نفسها في خدمة أهداف اجتماعية وتاريخية تتجاوز مصالحها الخاصة، بل كثيرًا ما تكون هي نفسها ضحية الرسالة التي كلفت نفسها بتحقيقها. إن البيروقراطية ليست بالضرورة رهينة المصالح الشخصية والفردية المباشرة. وهذه البيروقراطية لا تتحول إلى بيروقراطية تعمل لحسابها إلا عندما تفقد هويتها ورسالتها وتتحول بالتالي إلى فئات متناحرة ومتحالفة معًا، لا هم لها إلا مصالحها الذاتية. فالموقع في السلطة لا يحدد وحده بالضرورة سلوك الطبقة البيروقراطية. وكما أن هذا الموقع لا يمنع أن تكون البيروقراطية قادرة على تحقيق مهام التحديث الفعلي، بشكل يتفاوت مع تفاوت قدراتها الذاتية والموضوعية، ولقاء جزء واقعي من الفائض تقتطعه على خدماتها، فهو لا يمنع أيضًا أن تسعى هذه الطبقة نفسها، في هذه المرحلة أو تلك، إلى احتلال موقع قاطع الطريق الذي يتعيّش من الخراج الذي يفرضه على عملية التحديث الاجتماعي هذه، بل حتى أن تسطو، في مرحلة أخرى، بشكل سافر وكلي على نتائج هذه العملية وتقضي عليها.

يعكس نشوء الدولة التحديثية في الواقع تغير المعادلة التاريخية وبروز التفاوت المتزايد بين المجتمعات في مستويات التقدم وتعاظم النزوع لدى جميع الشعوب

المتأخرة إلى اللحاق بركب الحضارة الإنسانية. كما يعكس في موازاة ذلك، غياب الطبقات البرجوازية أو الرأسمالية التي ارتبطت في العصر الحديث بتعميم تقنيات وأنماط الإنتاج والممارسة الحديثة الاقتصادية والسياسية. وتتبدل أشكال هذه المعادلة ومتطلّباتها بحسب المجتمعات وأحوالها الخاصة. ففي المجتمعات الأوروبية الرئيسة جاءت الحداثة تعبيرًا عن توسع نمط إنتاج هذه الطبقة نفسها، أي بحسب قدراتها الذاتية ووتيرة تقدم نمط إنتاجها الرأسمالي. ولم يكن هناك حاجة من أجل ترسيخ الحداثة في المجتمع إلى عملية تحديث، أي إلى فرض الحداثة أو بعض وجوهها الأساس من قوة مغايرة، ليس لها موقع البرجوازية ولا مصالحها، لكنها مدفوعة لأهداف سياسية وحوافز فكرية أو عقيدية إلى تحقيق وظائفها. وفي هذه الحال تمثّل الدولة أو التماهي مع الدولة واستخدام قدرتها القمعية والتاريخية معًا الوسيلة الوحيدة للتعويض عن هذا النقص الاجتماعي. ففي الأقطار كلها التي لم تولد فيها مثل هذه الطبقة، أو التي جاء ميلادها متأخرًا وضعيفًا، أصبح التدخل من قوة خارجية أو من خارج المجتمع المدني، بالقوة أو بالمناورة السياسية، شرطًا أساسيًا لإدخال عناصر الحداثة، أو على الأقل لتعديل وتيرة نموّها وتسريعها. وفي هذه الحال كان لا بد من تطوير هذه القوة الخارجية بصورة استثنائية، وبحذوها وبإزائها، تطوير الطبقة الجديدة التي تحتاج إليها كقاعدة اجتماعية وطبقة مسيّرة معًا. كما كان لا بد لهذه الطبقة التي تشكّل التعويض التاريخي عن ضعف الطبقة البرجوازية من أن تنتزع لنفسها الوسائل والصلاحيات الخاصة التي تمكّنها من السيطرة على حركة المجتمع وقوانين حركته والإشراف عليه من الخارج.

هذه هي قاعدة الارتباط البنيوي في هذا الأنموذج بين البيروقراطية الحديثة والسلطة السياسية التي ترفض الخضوع من حيث المبدأ لأي رقابة أو محاسبة اجتماعية. وهو أساس الالتقاء الدائم أيضًا بين هذه البيروقراطية والنخبات الاجتماعية المتباينة الأصول والمصادر، من مثقفين وتجار وأصحاب مهن حرة... إلخ. فالدولة لا تصبح وسيلة التحديث إلا بقدر ما تنجح في توحيد النخبة المحلية وصهرها في بوتقة واحدة. وليست الفكرة القومية التي كانت، ولا تزال، إحدى المعالم الرئيسة البارزة للدولة التحديثية، في كل مكان، إلا العقيدة التي تغطي، عقائديًا ورمزيًا، عمل هذه الدولة ومهامها التاريخية بقدر ما تشكل

البوتقة الفكرية التي تعمل على توحيد عناصر هذه النخبة وبناء وعيها الطبقي/ الاجتماعي، أي بناء الطبقة البيروقراطية الحديثة، انطلاقًا من فئات الفاعليات الاجتماعية. ومن السهولة معاينة هذا الترابط القوي في هذا الأنموذج بين القومية (الوطنية) والبيروقراطية في الحالات كلها التي كانت الطبقة الصناعية البرجوازية تعاني فيها ضعفًا تكوينيًا. وهو وضع مباين تمامًا لما عرفته القوميات الأوروبية الأولى التي استندت إلى صراع هذه الطبقة نفسها بالتحالف مع المجتمع وأوساطه الشعبية ضد الملكية والسلطة المطلقة، بل لغياب نزعة قومية حقيقية في بريطانيا، مهد الثورة الصناعية.

مهما كان الأمر، ليس من الصعب أن يلاحظ المراقب السياسي أن نُظُم الديمقراطية المتعارف عليها نشأت في تلك الأقطار التي نجحت قبل غيرها في السيطرة على العملية الحضارية التقنية والعلمية والإنتاجية، أو بكلمة مختصرة، على الحداثة. وأنها لا تزال تقتصر اليوم على تلك الأقطار التي نجحت في تجاوز هوّة التأخّر والقطيعة التاريخية، أو وضعت نفسها جدّيًا على أرضية تجاوزها. وفي المقابل تعيش الأمم والشعوب الأخرى التي أخفقت في السيطرة على هذه الحداثة بشكل دائم، ومنذ أكثر من قرن، في ظل السلطة المطلقة القانونية أو التعسفية. وتقدم الدراسة الوصفية التاريخية لهذه الأنظمة، والمقارنة مثلًا بين سياسات بطرس الأكبر في روسيا وسياسات بومدين في الجزائر أو بين يابان الميجي ومصر محمد علي، فرصة أكبر للتحقق من إجرائية مفهوم الدولة التحديثية وشروط تكوينها وآليات عملها والعوامل التي تتحكم بنجاحها وإخفاقها. بيد أن المجال لا يتسع هنا للتوسع في هذه المقارنة ولا يسمح بالسفر البعيد في النماذج التاريخية والقومية. لذلك سيقتصر تحليلنا هنا على الأوضاع العربية الراهنة، وعلى الحقبة الاستقلالية، باعتبارها أنموذجًا لنشوء ما أطلقنا عليه اسم الدولة التحديثية وولادتها وموتها، التي كانت تمثّل، ولا تزال، في مفهومها وبنيتها وآليات عملها، مبعث الأمل وعلّة الإحباط، الأداة المثلى للتغيير الإيجابي المنشود ومصدر القهر والاستبداد، المستنير والأعمى، المرفوض، معًا.

الفصل الأول

إشكاليّة الدولة

تكاد الأزمة العامة التي يعيشها المجتمع العربي اليوم تتركز كليًا على الدولة التي لا نزال ننظر إليها، بحسب التصور السائد لمفهوم السياسة، كما لو كانت تلك القلعة الحصينة التي يمثّل احتلالها الشرط الذي لا غنى عنه للتحكم الكامل بالصيرورة الوطنية. وأصبحت عبارات الدولة الإسلامية، الدولة العلمانية، الدولة الديمقراطية، الدولة الاشتراكية، الدولة الوطنية، الدولة العربية الواحدة، الدولة القطرية، الدولة الشرقية الاستبدادية أو الدولة الحديثة العقلانية، مصطلحات اللغة اليومية للمثقفين العرب ولمجموع النخبة الاجتماعية، وتعكس الموقع المركزي الذي تحتله الدولة وإشكاليتها في النقاش السياسي والاجتماعي والديني في المجتمع العربي الذي دخل اليوم في مرحلة بحث معذب عن الذات وجوّ تساؤل عن ماضيه وهويته وأسس قيامه ومصيره كما لم يحدث له أن فعل من قبل.

يفترض هذا أن البحث في الدولة وفهم مشكلاتها يشكلان المدخل الرئيس لتحليل وفهم الأزمة الشاملة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي تعيشها المجتمعات العربية. وهي مركزها، وفيها تتجمع عناصرها الأقوى. فبعد أن كانت الدولة لفترة طويلة وسيلة التحول والتغيير وتقديم الخدمات، أصبحت تظهر في العقدين الأخيرين وكأنها العقبة الرئيسة أمام التغيير والتحول من أي نوع كان. وهكذا تحولت، وهي تتحوّل بسرعة، من فكرة معبئة إلى صنم أو تميمة لا يعبّر التعلّق المتزايد بأذيالها والمراهنة عليها إلا عن زيادة عدم فاعليتها وعجزها عن تقديم أي إنجاز حقيقي.

مع زيادة الشعور بالفشل والإحباط أمام هذا العجز تبرز أكثر فأكثر للباحثين والناشطين السياسيين القطيعة بين الدولة الراهنة والمجتمع. وعلى الرغم من أن شعورنا بهذه القطيعة حديث العهد إلى حد كبير، فإن هناك مؤشرات كثيرة تبيّن أنها

ليست ثمرة الوضع الراهن وما يتميز به من انهيار شرعية النخبات الحاكمة الحالية وتفاقم فسادها فحسب. وتمتد جذور هذه القطيعة عميقًا في أحوال نشأة هذه الدولة وبنية القوى التي قامت عليها والقيم المعنوية والأخلاقية التي استلهمتها أو ألهمت نشاطها وعملها.

لكن قبل الحديث عن الدولة، وفهم هذا العجز وتلك القطيعة وإشكالية الدولة العامة في الوطن العربي، يبرز السؤال التقليدي: لماذا الدولة؟ وعن هذا السؤال أجاب المفكرون والفلاسفة السياسيون دائمًا بترداد عبارة أرسطو التاريخية: لأن المجتمعات الإنسانية هي بالضرورة والطبيعة مجتمعات سياسية، فهي لا تستطيع أن تعيش من دون دولة. وأضاف فلاسفة الإسلام إلى هذه الفكرة فكرة الوازع (أو ما يبعث على الامتناع والارتداع المادي والمعنوي) التي شكّلت غاية السياسة. وكي يمكن لهذا الوازع الخارجي أن يتحقق لا بد من وجود قوة مستقلة كتلك التي كشف عنها ابن خلدون تحت اسم «العصبية»، بما تعنيه من حافز ذاتي وتلقائي إلى التضامن وتكوين قوة مستقلة وذات شوكة. لكن ذلك لم يمنع ابن خلدون من القول إن العصبية ليست كافية عند العرب لتحقيق نصاب السياسة، وإن قيام الملك أو الدولة يحتاج عندهم إلى رسالة دينية (أي إلى سياسة وحافز إيجابي معًا) لا بد منها للتغلب على المعارضة الشديدة والتنافس العميق بين العصبيات القوية المتعددة.

لكن البحث في نشأة الدولة لا يعني بالنسبة إلينا تبرير وجودها بعد قيامها، وإنما، على العكس، الكشف عن العوامل المادية والمعنوية التي تجعل هذا القيام أو الظهور والتكوين ممكنًا في هذه المنطقة أو تلك، وفي هذه الحقبة أو تلك، ويمنع وجودها في مناطق وحقبات أخرى. فإشكالية تكوين الدولة لا تسعى إلى فهم الأسباب التي تفسّر ظهور الدولة بشكل عام في التاريخ، أو فهم لماذا لا يمكن للمجتمعات أن تعيش من دون دولة، لكن فهم ما الذي يفسّر، في هذه اللحظة أو تلك، وفي هذا المجتمع أو ذاك، ولادة هذا الأنموذج للدولة أو ذاك: دولة العرب، دولة الهنود، الدولة الموحدة المركزية، الدولة المفككة الطائفية، الدولة الوطنية أو الإمبريالية... إلخ. وليس أنموذجًا آخر للدولة.

باختصار، إن المقصود هو معرفة ما هي العوامل التاريخية القادرة في حقبتنا الراهنة على توليد الدولة وضمان شروط بقائها وتطورها، وما الذي يفسر غيابها أو انهيارها وتفككها أو تضاؤلها هناك؟

من هنا يبدو لنا أن من الضروري لفهم إشكالية الدولة بشكل عام التمييز بين ثلاثة مستويات أساسية في تكوين الحقيقة التجريبية التي نُسمّيها الدولة، والتي ليست واحدة في كل بقاع العالم، ولا تتّسم بالبُنى نفسها، ولا تقوم بالوظيفة ذاتها، أو تتحرك بالقيم والأهداف والغايات المتماثلة. فما نطلق عليه اسم الدولة يتراوح كثيرًا في حقيقة تكوينه وتكامله ونضجه وتحقيقه بالتالي مفهوم الدولة بالمعنى الكامل للكلمة. فمنها ما لا يحقق إلا المستوى الأول الأكثر مادية وتعيينًا، وهو وجود الجهاز المركزي الذي تستخدمه سلطة ما، ربما تكون سلطة وطنية منتخبة أو سلطة مجموعة من المرتزقة الذين استولوا عليه بالقوة، كما حدث منذ فترة في جزر القمر، أو سلطة فريق من مهرّبي المخدرات، كما كان عليه الحال في بعض دول أميركا اللاتينية.

من الدول ما يضيف إلى هذا المستوى التقني الأول مستوى سياسيًا يعكس تحوّلًا نوعيًا في طبيعة المصالح السياسية التي تقود هذا الجهاز، أي القوة التي تملك شرعيًا حق التحكّم بالجهاز وإدارته. ويفترض، بالتالي، وجود قواعد معينة لممارسة السلطة وتداولها وتعيين حدودها، الأمر الذي يمنع أيًا كان من أن يملك وسائل التلاعب بالجهاز أو توجيهه لخدمة مصالح شخصية أو حزبية أو فئوية. ومن الواضح أن مثل هذه القواعد لا تقرر بالإرادة وحدها ولا بالقانون. فهي ثمرة وجود قوة اجتماعية تاريخية مشخصة تكون في أصل ولادة الدولة والسلطة المركزية والحامل لها. فإذا كانت الدولة الوسيطة قد ولدت في المنطقة العربية كما ذكر ابن خلدون مثلًا من تآلف العصبية والدعوة الدينية، أي من توظيف القوة القبلية لخدمة رسالة أخلاقية (قبل أن تُعكس الآية في عصر انحطاطها فتتحول إلى توظيف الرسالة في خدمة المصلحة القبلية)، فإن الدولة الديمقراطية نشأت من تآلف المصلحة التاريخية للطبقة المنتجة والصاعدة (البرجوازية) مع تحرير الإرادة الفردية وتكوين المواطنية (الليبرالية). وبينما قادت الفكرة الأولى إلى

تكوين الإمبراطورية المكوّنة من تآلف جماعات قومية وثقافية متعددة وانضوائها تحت سقف واحد، أدّت الثانية إلى تكوين الدولة القومية من تآلف مواطنين أحرار تجمعهم مصالح واحدة.

كما أن الدولة في مستواها الأول يمكن أن تكون جهازًا قديمًا أو حديثًا، يمكن للدولة في مستواها الثاني أن تكون وطنية أو نخبوية، طائفية أو طبقية، أي أن تخدم برنامجًا وطنيًا أو طائفيًا أو نخبويًا أو قبليًا، على مثال القوة الاجتماعية – السياسية التي تتحكم بها. فعندما نتحدث عن قوة اجتماعية – سياسية، لا نتحدث عن حزب، لكن في الواقع عن الفكرة المؤسسة لقوة تاريخية مستقرة ومستمرة، وإن تعددت مذاهبها الفكرية وأشكال نموّها ومراحل نضجها وتطورها. إن البرنامج الذي تعيش منه وعليه الدولة الحديثة هو ما نطلق عليه ببساطة اسم القومية أو الوطنية، بما تعنيه من تجسيد وجود طبقة اجتماعية تاريخية ينطوي تحقيقها مشروعها الذاتي على إمكانية بناء الأمة، باعتبارها علاقة قانونية ديمقراطية، أي كجماعة مواطنين أحرار، متساوين في العمل والمشاركة السياسية والقيمة الأخلاقية. ولا تنجح الدولة في الاستقرار والاكتمال إلا بقدر ما تنجح ممارستها في تحقيق مفهومها أو برنامجها والقيم التي ألهمتها، وطنية كانت أم دينية. ففي هذه الحال يتحول خضوع الأفراد بالقوة للجهاز إلى ولاء للدولة كسلطة شرعية ومقبولة. ومصدر هذا الولاء هو حصول الانتماء إلى الدولة كمصدر لقيم اجتماعية، أي كمركز لمشروع جماعي ممكن ومقبول.

في عدد من الكيانات التي نطلق عليها اسم دولة ليس هناك وجود لمثل هذه السلطة، ولا للطبقة الاجتماعية التاريخية، أي الحاملة لمشروع عام، اجتماعي وتاريخي. ولهذا، تظل الدولة هنا قشرة رقيقة، سواء في ما يتعلق ببنية السلطة المركزية أم بطبيعة القوى الاجتماعية والمشروعات الوطنية المرتبطة بها. وهذا ما يدفعها إلى أن تشعر هي نفسها بهشاشة وجودها، ويجعلها عرضة للتقلبات الشديدة. إن تاريخيتها تفتقد للمدة والنفَس الطويل، ولا تتوافر السياسة فيها على أي عمق. ولا تعرف أي تراكم حقيقي في القيم والتقاليد والتنظيمات الوطنية الحديثة، وإنما تعيش على استهلاك العصبيات الجزئية والموقتة التي تنمو مثل

الفطر، انطلاقًا من تضامنات نسبية قديمة أو جديدة (قبلية، عشائرية، طائفية، جهوية، مجموعات ضغط ومافيات منوعة) لا يمكن أن تكون مفتوحة على أفق تكوين أمة. ومن البديهي ألا يتسنّى لمثل هذه السياسة توليد الانتماء الوطني، أي الشامل. ذلك أن هدفها ومقوّمها الأول هو تكوين الولاء الجزئي، الطائفي أو القبلي أو الجهوي الذي يشكّل الحامل أو الضامن شبه الوحيد لعمل الدولة كجهاز قهري ومقر لسلطة مركزية.

هناك، أخيرًا، صنف من الدول يتمتع بوجود جهاز وسلطة مركزية قوية وسياسة وطنية، لكنه يفتقر إلى العمق الأخلاقي الذي يعطي هذه السياسة معناها ويرسم أفقها في الوعي، أي يسمح بأن تكون للسياسة الوطنية قيمة إيجابية. إن الدولة تزداد استقرارًا ورسوخًا عندما تظهر ممارستها السياسية وكأنها تحقيق لمبدأ إنساني أعلى، سواء كان هذا المبدأ التواصل مع الله في إطار دولة دينية أم تحقيق الحرية كغاية أخلاقية قصوى، أي مطلوبة لذاتها. إن هذه القيمة القصوى هي التي تبرر وجود الاجتماع السياسي ذاته وتقدم للدولة مرجعًا إضافيًا يعمّق توازنها الداخلي. وفي الدولة الحديثة ليست هذه القيم شيئًا آخر إلا الحرية ذاتها، والسياسة بوصفها الوسيلة التي تسمح للأفراد بتحقيق ماهيتهم الاجتماعية الجديدة، كمواطنين أحرار، أو كموطن للحرية.

كما يؤدي افتقار الدول إلى مستوى الفاعلية السياسية أو القوة الوطنية إلى سيطرة الروح التكنوقراطية عليها، فافتقار الدول إلى عمق أخلاقي يجعلها تعيش في مستوى الفكرة البيروقراطية. وتتحول السياسة فيها إلى مسألة تنظيمية وتعبوية، لا إلى تنمية القيم الأخلاقية. ويحل في مكان المواطنين الأحرار المشاركين في المشروع الوطني عبر الدولة أشباه المواطنين التابعين لها والمتوسلين حمايتها.

بالتأكيد لا يختار الأفراد مسبقًا الجماعات والدول التي ينتمون إليها. إنهم يتكيّفون مع ما يفرضه عليهم التاريخ. فإذا لم ينجحوا في تحقيق وجودهم السياسي في المستوى الأخلاقي قبلوا بالمستوى البيروقراطي، أي التنظيمي والعقلاني لاجتماعهم، وإذا استحال ذلك عاشوا مضطرين تحت حكم الآلة التقنية، وخضعوا لأي سلطة مركزية تضمن الاستقرار المادي وتجنّب الحرب

الأهلية. إنهم يستسلمون للقوة حيث لا توجد السياسة، ويشاركون في مصير الجماعة عندما تتجاوز بنية الدولة مستوى الجهاز المفروض من فوق، ويطمحون إلى أن تكون السياسة وسيلة للوصول إلى مستوى الحياة الأخلاقية، أي إلى تجسيد مبادئ يؤمن كل فرد بها، إذا أتيح لهم ذلك.

ليس هناك شك في أن المستوى الثالث هو المستوى الأكثر خفاءً والأصعب على التحليل والإمساك من المستويات الأخرى. ومع ذلك يتعلق بالقيم والغايات الإنسانية التي تعطي للسياسة نفسها مشروعيتها ومبرر وجودها. فمن هذه القيم تستمد السياسة التي تقوم بتحقيقها الدولة والأهداف التي تعيّنها لها قوتها، وعليها يقوم انتماء الناس الحماسي لها. ومقارنة بها تقيس الدولة أيضًا حركتها التاريخية وحالتها، تقدّمها وتراجعها، طفولتها ونضجها، نجاحها وفشلها. وتتحول الدولة إلى قيمة في ذاتها بقدر ما يعمل الانضواء تحتها، أي انخراط البشر وتجميعهم في إطار واحد، على رفع مستواهم الأخلاقي ويساهم بالتالي في توليد المعنى الذي تحتاج إليه حياتهم الاجتماعية بما هي حياة أخلاقية. وهذا المستوى والشعور المرتبط به شرطان ضروريان لتحجيم دور الدولة - الجهاز وترشيد فاعلية القوى، وبالتالي البرامج السياسية التي تتصارع في داخلها وعليها.

تمثّل هذه المستويات الثلاثة لتحليل الدولة مستويات مستقلة نسبيًا. وتتطور بالضرورة في سياقات مختلفة ويتمتع كل منها، على الرغم من تشابكها وتمفصلها في مؤسسة واحدة نسميها الدولة، بزمانية خاصة. فالمستوى الأول التقني للدولة، وهو موضوع العلم السياسي بالمعنى الدقيق للكلمة، ظاهرة مرتبطة أساسًا بزمانية تطور وتراكم التقنيات السياسية وأنظمة الحكم والمراقبة العملية للسلطة على الصعيد الإنساني الحضاري. وهي تقنيات تنشأ وتتنامى مع نمو وتنامي السلطة ذاتها وتنوّع أشكالها وتقدم المجتمعات التاريخي على الصعيد السياسي أو تقدم مفهوم السياسة وتطورها. وينطوي تحت هذا المستوى البنيوي للدولة أو المستوى الذي لا ينظر إلى الدولة إلا باعتبارها تقنية للسلطة ونماذج في تنظيم الحياة العامة، كل ما نعرفه من أجهزة تستخدمها الدولة السياسية لتحقيق وظائفها وطرائق الحكم وأشكال المراتبية البيروقراطية داخل هذه الأجهزة، ومنه نستمد

معايير التميز بين الدولة الحديثة البيروقراطية مثلًا والدولة القديمة المعتمدة على تنمية العلائق الشخصية.

أما المستوى الثاني فلا تظهر فيه القوة التاريخية المؤسسة للدولة كثمرة تطور حضاري عالمي بقدر ما تعبّر في تكوّنها وتبلورها عن ديناميات داخلية وزمانية خصوصية تلتقي فيها عوامل فكرية واقتصادية واجتماعية محلية وعالمية. فعلى هذا المستوى تظهر الدولة بوصفها التعبير المباشر عن الطريقة التي ينظم فيها المجتمع نفسه، ولا بد لها من هذه الناحية إلا أن تجسد وتعكس برامج القوى الاجتماعية المنظمة ومصالحها، نخبة عامة كانت هذه القوى أم طبقة وسطى أم تحالف طبقات أم شعبًا أم تحالف شعوب متعددة. وفي هذا المستوى يتبلور ما نطلق عليه عادة المحتوى الاجتماعي والسياسي لسلطة الدولة الذي يقوم عليه التمييز التاريخي بين الدولة الإقطاعية والدولة الرأسمالية والدولة الخراجية أو الطرفية.

في المقابل، يحاول المستوى الثالث في تحليل الدولة فهم الدولة من حيث كونها قيمةً أو وعيًا للذات الجماعية الحضارية. والمقصود تحديد غايات السياسة التي تحاول الدولة تجسيدها وتقديم وسائل الوصول إليها. وإذا كان من الممكن لمجتمع ما أن يستورد نمطًا من أنماط التنظيم التقني للدولة، كما حصل في مرحلة التحديث العثماني بالنسبة إلى الإدارة والتقنية، وهو نمط يجسّد زمانية مختلفة كليًا عن زمانية المجتمع المحلي ذاته، وإذا كان من الممكن كذلك تبدّل الفاعل الاجتماعي المؤسس والمحرّك للدولة، أي الطبقة والنخبة، مع تطور الحال الاجتماعية وأسلوب الإنتاج، فإن أخلاقية الدولة وغاياتها الإنسانية مرتبطة إلى حد كبير بالقيم الاجتماعية وتطور العقلية والنفسية والثقافة العميقة للمجتمعات. وهذا لا يعني أن ليس من الممكن أن تختلف أخلاقية الدولة عن أخلاقية المجتمع أو الجماعة، حيث من الممكن مثلًا أن تستورد هذه الأخلاقية مع الأجهزة الإدارية والتنظيمية الوافدة. لكن في هذه الحال تتحول الدولة إلى أداة خارجية بالمعنى الحرفي للكلمة وتدخل في تناقض عميق مع الجماعة. وهي حال الدولة الاستثنائية أو الثورية كنمط من أنماط الدولة الاستثنائية. والسبب في ذلك أن شرعية السلطة

لا يمكن أن تتحقق إلا في حال التطابق النسبي بين القيم التي تُلهم عمل الدولة والقيم التي تحرك المجتمع. ولا تبرز الحاجة إلى تطوير تقنيات تحقيق الشرعية، وبالتالي ضمان استقرار السياسة، إلا عندما يصبح من الممكن بلورة الغايات والقيم الأساس التاريخية التي يتمحور حولها وينبع منها الإجماع العام، العلني أو الضمني. ومن هذا المستوى الأخلاقي لتحليل الدولة نستمد معايير التمييز بين الدولة الديمقراطية والدولة الاستبدادية.

تمثّل هذه المستويات لحظات مترابطة في صيرورة واحدة وتعبّر عن تناميها: عنصر التنظيم أو التجهيز وعنصر السياسة باعتباره مصدرًا للرؤى والممارسات والفاعليات التي تعمل على تكوين القوى التاريخية الاجتماعية الفاعلة وعنصر القيم ونظام الحوافز المعنوية.

باختصار، يكمن وراء الموضوع الذي نسميه الدولة واقع متشعّب، يبدأ من الدولة باعتبارها واقعًا تنظيميًا أو تقنيًا، أو الدولة كتقنية للحكم، وينتهي بالدولة كأخلاقية ملهمة، مرورًا بالدولة كقوة سياسية منظمة. وتختلف نماذج الدول وأوضاعها باختلاف التمفصل الزمني لهذه العناصر أو تأزم بعضها أو غيابه.

بقدر ما تستمد الدولة كتقنية زمانيتها من زمانية واحدة مرتبطة بوتيرة التطور العالمي في سبل الحكم، مثلها في ذلك مثل أي تقنية أخرى، لا بد لأي سلطة قائمة تريد أن تحتفظ بالفاعلية من أن تأخذ بها مهما كانت سياستها والقيم التي تستلهمها، وهذا ما قامت به الدولة العثمانية ودولة محمد علي في القرن التاسع عشر للدفاع عن بقائها. في المقابل، لا يخضع المشروع السياسي للدولة في تطوّره إلا لزمانية تكوين القوى المنظمة في قلب المجتمع، وانعكاسها بالتالي في مستوى الدولة باعتبارها قوى سياسية. وهذا يعني أن الدولة تمثل في هذا المستوى حصيلة التاريخ الاقتصادي/ الاجتماعي، وتعكس لا محالة أنماط تشكّل المجتمع المدني.

يرتبط تبلور القوى التاريخية المؤسسة للدولة - التي تتجسد في حقبتنا المعاصرة بالأمة كفاعل تاريخي جماعي، وليس بالعصبية أو بالجماعة الدينية كما كان عليه الحال في السابق - بتبدل وتغير الآمال والقيم والنزوعات العميقة

للمجتمعات الإنسانية. وهذه العناصر المعنوية القيمية والأخلاقية هي الأقل قابلية للتعيين والتحديد في الواقع، والأكثر ميلًا إلى التغير واحتمال التناقض والتباين. ولا تتحدد من القوى السياسية، لكنها تتحدد بها. فهذا الواقع التجريبي العميق الذي يتشكل من العاطفة والآمال والآلام الدفينة، المليء بالتناقض والغموض الذي لا ينتمي إلى السياسة بأي مقياس، هو الذي يمثّل المصدر الأعمق والأول لأي سياسة. ولذلك يظهر تحقيق الشرعية كثمرة تطور موضوعي، أي كمعطى تاريخي، لا ينبع من الأنموذج التنظيمي للدولة، ولا من نظام القيم والأخلاقية الجماعية. إنه يتكوّن ويتبلور مع الزمن في دائرة سياسية أو سلطة سياسية معينة، وبقدر ما تقترب آمال الدولة وقيمها وتلتقي مع آمال الشعوب وتتطابق معها. ولا يمكن تحقيق الشرعية بالأمر الإرادي ولا عند الطلب، لكنها تحصل لسلطة أو لا تحصل، وذلك بقدر نجاح هذه السلطة في تجسيد دينامية المطالب المعنوية والمادية الداخلية، أي بحسب تطور طبيعة السياسة في المجتمع والدولة المنخرطين معًا في عملية تحديث وتحضّر واحدة. وعلى العكس تستمد الدولة - السياسة أو مشروعها الاجتماعي، في مقابل الدولة - الجهاز والدولة - الأخلاقية العامة، زمانيتها المتميزة ووتيرة حركتها وديناميتها من تطور البُنى الخاصة بعالم الإنتاج والاستهلاك وعالم العقائد والأفكار وتقاليد التنظيم السياسي والاجتماعي ومن الأخلاقية الاجتماعية أكثر مما تستمدها من قدرتها الفعلية على الإنجاز.

يعني هذا ببساطة أن تكوين القوى الاجتماعية أو الفاعل التاريخي، شعبًا كان أم قبيلة أم طبقة أم أمة، لا يتبع الدولة ولا هو من أفعالها. إن تكوين القوى التاريخية المؤسسة للدول سابق عليها. وهذا هو أول تجسيد لمحدودية قدرة الدولة مقارنة بالمجتمع. فالدولة تبقى هنا انعكاسًا للمجتمع نفسه. ولا تستطيع أن تتجاوزه إلا بقدر ما تنجح في تقديم إطار ملائم لتنظيم صراعاته والتحكم بتناقضاته، وبالتالي تنظيمه. ويتوقف هذا على وجود قيادة مستقلة نسبيًا عنه، أي متفوقة أخلاقيًا - بمعنى قدرتها على الالتزام بقيم السياسة المعلنة وغاياتها - على مجموع القادة الجزئية التي تتحكم بالسلطات الاجتماعية الأفقية أو العمودية. ويعني التفوق أيضًا المقدرة على تجاوز المصالح الخاصة والرؤية الجزئية معًا، وبالتالي، المقدرة على بناء استراتيجية أصيلة لإعادة بناء السياسة وتأسيس اللحمة الجامعة.

يتوقف اكتساب الدولة من حيث هي تقنية مجردة مرتبطة بزمانية عالمية تتجاوز التاريخ المحلي، الشرعية السياسية النابعة من تبلور قيم وغايات جماعية معبّرة عن حقيقة خصوصية وتاريخية، إلى حد كبير على ما تملكه السلطة القائمة والنخبات الحاكمة والقيادة التاريخية من أخلاقية إنسانية، أي كونية أيضًا.

في ضوء هذا التمييز بين المستويات الثلاثة للدولة سنحاول تحليل هوية هذه الدولة التي نطلق عليها اسم الدولة العربية المعاصرة وطبيعة عملها ونوعية القوى الاجتماعية التي تحركها. كما سنحاول أن نظهر ما إذا كان الأمر يتعلق، كما يُعتَقد، بدولة قديمة سلطانية ودينية تتظاهر بمظهر الدولة الحديثة، أو على العكس، بمؤسسة تاريخية جديدة، في بنيتها الداخلية أم في طرائق عملها وبرنامجها الاجتماعي وفي قيمها الملهمة وغاياتها الكبرى أيضًا. والهدف هو أن نكشف أين يكمن أصل هذه القطيعة التي تقود إلى إخفاق الدولة وإجهاض السياسة وتعميم الاستبداد.

من الواضح أننا ملنا في هذا التحليل إلى التركيز على الصيرورة وما تنطوي عليه من ديناميات متباينة ومتعددة، ومتناقضة أحيانًا، مقابل الحديث عن البنية الجامدة. وأكدنا في مقابل الاستمرارية البسيطة، وما تشير إليه من توالدية حتمية وماهية ثابتة، الحركية والطفرات المتعددة داخل الوعي السياسي والقوى التاريخية والتشكيلات الاجتماعية والأجهزة التقنية، حيث تبرز فاعلية الدولة وتأثيرها وتتقدم مسيرة تحضّر المجتمعات وتتشكل تواريخ الجماعات وتنحل وتبحث الأمم عن ذاتها وتقوم النظم الجيوسياسية وتتكوّن القوى السياسية.

نعتقد أن من الصعب في المستوى الراهن لمعارفنا ومستوى تطور النظام الاجتماعي القائم نفسه الكشف عن طبيعة الدولة، أي عن دورها ومعنى ما تقوم به من نشاط في العالم الثالث، من دون استيعاب التحولات العميقة التي تتعرض لها هذه المجتمعات منذ عقود طويلة، كما يتعرض لها مجال الدولة والسياسة في إطار تحوّل النظام الدولي ذاته. فالصيرورة وما يرتبط بها من معنى التحول هي المفهوم الوحيد الذي يمكن أن يقدم إلينا، مقارنة بمفهوم البنية الجامد والثابت، إطارًا ناجعًا لفهم وتحليل الانقطاعات المتعددة المعنوية والمادية التي تعيشها

مجتمعاتنا، وتشرح لنا مصدر التشوّهات والتوترات التي تخترق الدولة والمجتمع معًا وتبدل وظائفهما، لا بوصفها، كما يشار عادة، نتاج البُنى التقليدية الثقافية والاقتصادية والمجتمعية، لكن من حيث هي وقائع وتحولات جديدة تاريخية واجتماعية تتمتع بمنطقها الخاص وترتبط بسياق لا علاقة له بسياق التاريخ القديم.

في هذه الحال، من الطبيعي أن يصبح من الصعب علينا أن نحيط بدينامية التحول داخل الدولة، وأن نضبط مفهومها المعاصر، ما لم ننجح في الكشف عن تموضعها باعتبارها بنية وممارسة جديدتين داخل شبكة علائق تتجاوزها من فوق ومن تحت، أي ما دامت لم تكشف عن ارتباط مفهوم الدولة الحديثة من جهة أولى بالنظام الدولي في مستوياته الجيوسياسية والاقتصادية والإعلامية، وهو النظام الذي يملك قوانين عمله الذاتية، ومن جهة ثانية بالمجتمع المدني وتفاعله، مع ما ينطوي عليه من تضامنات جزئية متعارضة وحقول مصالح خاصة وعامة متباينة ومتعددة، وبما يتميز به من تعقيد داخلي وتناقضات ذاتية.

هذا يعني أننا ونحن نميّز بين حيّز المجتمع المدني وحيّز الدولة والممارسة السياسية، نرفض في الوقت نفسه التقيد بالتقليد النظري القديم الذي يضع المجتمع المدني في مواجهة الدولة بشكل دائم ومنتظم، والذي لا يزال يسم العلوم السياسية. وأصل ذلك هو رفض مطابقة السياسة مع الدولة، واعتقادنا أنه لا يكفي لفهم السياسة وتفكيك آليات عملها تحليل الدولة في مظاهرها الشائعة والعلنية، لكن لا بد من أن ننظر إليها كنقطة التقاء وتصادم معًا بين شبكات علائق متباينة ومعقدة، قومية ودولية، مدنية ورسمية، ثقافية ومادية. سنحاول في هذا الكتاب متابعة مصير الدولة وتحولاتها من خلال تحليل لحظات أساسية ثلاث: **الأولى** لحظة تحديث جهاز الدولة وتقنيات عملها تحت تأثير ضغط الأوضاع وباستلهام مبادئ تطور الحكم وممارسة السلطة الدستورية والبرلمانية البيروقراطية والعقلانية على الصعيد العالمي والأوروبي بشكل خاص، والثانية لحظة تكوين الحركة أو الحركات القومية، أي القوة السياسية المؤسسة للدولة، وهنا تعني الدولة الوطنية المعاصرة، والثالثة لحظة تبلور الأخلاقية الجديدة النابعة من نمو فكرة التقدمية التاريخية وحلولها في الدولة الحديثة حلول الروح في الجسد،

وتحويل وجودها إلى شرط لتحريك الأجهزة الجديدة وتسييرها بما يسمح بصهر الجماعات وتحقيق وحدة الشعوب كواقع مجتمعي، وتحديد أفق معقول لعمل الدولة يمكّنها من أن تصبح مقر الولاء الجامع ويمنع الأجهزة الجديدة من أن تصبح أداة استلاب الجماعة للدولة.

سنسعى في مرحلة ثانية إلى تحديد حقيقة هذه الدولة وتحليل أزمتها وعقائديتها ومسارها في الوطن العربي، وإلى تبيان الاحتمالات المتناقضة للتطور المرتبطة إلى حدّ كبير بصراعات القوى الداخلية، مثل ما هي مرتبطة بما سيصير إليه النظام الجيوسياسي والثقافي العالمي أيضًا. وهكذا ستظهر الدولة في نهاية المطاف كثمرة صيرورة تاريخية، وتتبلور هويتها الخاصة وتتجسد حقيقتها النهائية من تضافر ديناميات ثلاث: تحول الدولة كمفهوم للتنظيم الإداري والقانوني العام وتكوين «الحركة الوطنية أو القومية» كفاعل تاريخي ومرتكز مشروع اجتماعي وبروز الحرية كمنبع لقيم الاجتماع السياسي وكمصدر لتكوين الضمير الحر وتحقيق معنى الوجود الإنساني، أي كمضمون أو ماهية الحقيقة الإنسانية، باعتبارها حقيقة جماعية في العصر الراهن.

الفصل الثاني

عصر التكوين: الأمة والشعب

أولًا: معجزة الولادة

يحتل العرب وحدهم تقريبًا الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، وبرزوا على مسرح التاريخ في حوالى الألف الأول قبل الميلاد. وظهرت أول الإشارات عن وجود ممالك عربية في الوثائق الأشورية التي ترجع إلى حوالى 853 ق. م. وتحدثت هذه الوثائق عن تغلغلهم وهجراتهم، ووصفت حملاتهم المتعددة داخل أراضي سوريا والعراق. وكانت الثروة الكبيرة التي نجمت عن تطور التجارة البعيدة، وأهمها تجارة التوابل بين آسيا وباقي العالم القريب، قد ساهمت في تدعيم عدد من هذه الممالك العربية في شمال الجزيرة العربية وجنوبها منذ ذلك التاريخ.

لكن منذ القرن السابع الميلادي سيرتبط تاريخ العرب ارتباطًا وثيقًا بتاريخ الإسلام وتوسعه الثقافي والجغرافي. إذ امتدت الإمبراطورية العربية في عصر الخلافة الأموية من إسبانيا إلى القوقاز، وضمّت إلى ممتلكاتها معظم الإرث الجغرافي والحضاري الذي خلَفته من الدولتين الفارسية والبيزنطية وأصبحت وريثته الشرعية. وعلى الرغم من الازدهار الذي عرفته هذه الدولة في عصر الخلافة العباسية الطويل، أخفقت في الحفاظ على وحدتها السياسية. وفي ظل هذه الدولة وبموازاة تنامي ضعفها بدأت السلطات والسلطنات الجديدة تظهر في آسيا وأفريقيا وإسبانيا، وتدعم استقلالها في عهد مبكر نسبيًا قبل أن تفرض وجودها كسلطات مستقلة كاملة السيادة. لكن، باستثناء المغرب الأقصى الذي احتفظ باستقلاله النسبي حتى مطلع القرن العشرين، يمكن القول إن الأقاليم العربية عرفت عصرًا ثانيًا من السلطة المركزية الواحدة منذ القرن الخامس عشر تحت السيطرة العثمانية.

شاركت المنطقة العربية التي بقيت بمنزلة القلب الروحي للمسلمين على الرغم من خسارتها القيادة السياسية، العالم الإسلامي في مصيره حتى مطلع العصور الحديثة. وشهدت ما شهده هذا العالم من ازدهار ثم انحطاط وتراجع حضاري عقب المرحلة المجيدة التي عرفتها في القرون الوسطى[1].

لكن المصير العربي السياسي حُسِم في الواقع مع انتصار الغزوات المغولية (1258-1259) التي ستتعاقب خلال قرنين متواصلين: (مغول الجلايريدية 1339-1411م. ثم تيمورلنك 1336-1405م). وقضت هذه الغزوات على الدولة العباسية ونشرت الخراب والدمار في كل مكان قبل أن ينجح العرب في إيقافها واستيعاب الشعوب الجديدة وتحضيرها وأسلمتها. لكن ذلك لم يوقف التدهور في الموقف السياسي العربي، حيث استنزفت الغزوات الأجنبية (الصليبية من الغرب والمغولية من الشرق) الوطن العربي ماديًا ونفسيًا، وشكّلت بالتالي منعطفًا كبيرًا في التاريخ السياسي للمنطقة. وكان الأتراك، وهم أبناء عمومة للمغول، المستفيدين الرئيسيين من نتائجها، فهم الذين سيرثون السلطة ويحتلون مقدمة المسرح السياسي والعسكري في العالم الإسلامي كله حتى مطلع العصور الحديثة.

الواقع أن العرب الذين أُبعدوا عن السلطة والشأن العام منذ القرن التاسع لمصلحة الشعوب الأخرى من الدولة الإسلامية، خرجوا إلى حد كبير من اللعبة السياسية في القرن العاشر، مع وصول البويهيين إلى الحكم (945م). وكانوا قد بدأوا يفقدون معنى الدولة والسياسة والممارسة التاريخية في الوقت نفسه. وبعد أن هُمّشوا وتحقق ذوبانهم في مناسبة حركة الاختلاط والتهجين العامة في سكان البلاد الأصلية، لم يلبثوا أن أضاعوا هويتهم وفقدوا حتى شعورهم البسيط بوجودهم السياسي المميز وهويتهم الخاصة قبل أن يطويهم النسيان. ولم تعد كلمة عربي تمثل محور اجتماع سياسي أو مدني بقدر ما تحولت إلى رمز انتماء أقوامي، لا قيمة له من الوجهة الحضارية، إن لم يصبح حامل قيمة سلبية مرتبطة

---

(1) Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur: VIIIe-XIe siècle*, Nouvelle bibliothèque scientifique (Paris: Flammarion, 1971).

بانبعاث العصبية الطبيعية والنعرة القبلية المرفوضة. فخلال هذا التاريخ الطويل، نظر العرب إلى أنفسهم بشكل رئيس كمسلمين، واندمجوا في تاريخ الشعوب الأخرى التي شاركتهم في الشعور ذاته. وصار من الصعب عليهم رؤية أي عنصر إيجابي في التركيز على الولاء الأقوامي. وإلى هذه الحقبة يرجع الاستخدام الذي لا يزال قائمًا حتى اليوم لكلمة عربي من أجل الدلالة على البداوة وسكان البادية من البدو الرحل وتوحشهم في المشرق، وكلمة عروبي للدلالة على سكان البادية (الأرياف) من الفلاحين في المغرب.

تابع الوطن العربي في العهد العثماني انغماسه في التأخر والانحطاط والتقوقع، باستثناء سوريا التي استفادت لفترة أولى من قربها الجغرافي من عاصمة الدولة. وعلى الرغم من الوحدة والاستقرار اللذين سادا خلال هذه الحقبة ووجود إدارة مدنية فاعلة لا شك فيها في البداية، وكذلك الاهتمام الفعلي بتكوين قضاء ناشط، تميز النظام السياسي والاقتصادي والعقائدي العام الذي خضعت له المنطقة العربية، مثلها مثل باقي أقطار الدولة، بسيطرة النزعة المحافظة العقيمة. وزاد من أثر هذا العقم ما تعرض له الاقتصاد العربي من جراء أمر السلطان سليم في عام 1517 بنقل أصحاب الحرف والمهرة من الصنّاع من مراكز الإنتاج العربية الكبرى إلى اسطنبول. وتفاقم الوضع الاقتصادي العربي أكثر من ذلك مع انهيار السيطرة العربية الإسلامية المستمرة على التجارة البعيدة والبحرية منذ القرن الخامس عشر لمصلحة الأمم الأوروبية الجديدة، وعجز الدولة العثمانية عن مواجهتها. وانتهى هذا الانهيار بالتهميش النهائي للمنطقة العربية وإبعادها عن تيارات التجديد الاقتصادي والتقني العالمية التي ستعصف بأوروبا في القرون التالية.

لم يدخل القرن السابع عشر حتى عمّ الانحطاط السياسي والاقتصادي، بعد التراجع العسكري، عالم الإسلام بأجمعه[2]. وأدى استقرار الأوروبيين في الهند ونجاحهم في الالتفاف على طرق التجارة العالمية الكبرى وتكرار الهزائم العثمانية

---

(2) Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle: Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul; 12 (Paris: A. Maisonneuve, 1962).

وانحطاط القوات الانكشارية وتحللها وانتشار الفساد في الإدارة العامة، إضافة إلى الانعكاسات السلبية للأزمة الاقتصادية الأوروبية الناجمة عن تدفق المعدن الذهبي الثمين من أميركا، إلى زعزعة الدولة وتحويل المدن والأرياف إلى حقول واسعة من الخراب والبؤس. والحقيقة أن الدولة العثمانية كانت منذ البدء، واستمرت إمبراطورية عسكرية تستمد قوتها من انتصاراتها وفتوحها الخارجية. ومن الطبيعي أن يقود تراجعها في هذا الميدان إلى انكفاء آلة الدولة والضريبة على المجتمع، وفرض الأتاوة عليه، والتهديد باستنفاد موارده في أسرع وقت ومن دون رحمة[3].

هكذا يمثّل، إذًا، انبعاث الأمة العربية بعد أكثر من ألف عام من الغياب التاريخي أحد أكبر معالم هذا القرن[4]. ولم يكن هذا الانبعاث سهلاً أو بسيطًا، بل أقرب إلى البعث من الموت من أن يكون تجددًا أو تجديدًا. وكان يقف دونه عدد لا يحصى من العوائق الذاتية والعقبات الخارجية، السياسية والثقافية والنفسية، التي لا يمكن أن يخلو منها شعب بقي لفترة طويلة خارج التاريخ. وكان لا بد من توافر وقت طويل أيضًا، للتغلب على الجهل والحيرة والتردد، قبل أن ينشأ حس تاريخي جديد وملكة مقاومة يسمحان بالاحتيال على التاريخ والالتفاف على أشراكه وحواجزه.

يرجع الفضل الأكبر في حصول معجزة البعث التاريخي للأمة العربية إلى التفاعل البطيء والثابت لعاملين أساسيين مكملين واحدهما الآخر، ولو كانا متناقضين في المظهر: العامل الأول هو الدين الإسلامي الذي مثّل الملجأ الأخير للغة والثقافة العربية وحفظهما من الضياع والنسيان. ويتجسّد العامل الثاني في الخميرة العقلانية الحديثة التي هزّت الفكر الإسلامي بقوة منذ القرن التاسع عشر.

---

(3) Stanford J. Shaw and Ezel Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey,* 2 vols. (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1978).

ساطع الحصري [أبو خلدون]، **البلاد العربية والدولة العثمانية: محاضرات ألقاها على طلاب المعهد**، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1960)، ومحمد أنيس، **الدولة العثمانية والشرق العربي، 1514-1914** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965).

(4) George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (London: Hamish Hamilton, 1938).

بدأ هذا الانبعاث وازدهر في بؤرتين متوازيتين: البؤرة الأولى تمثلت في نجد، قلب الجزيرة العربية التي كان يتعايش فيها نمطان من الحياة الروحية والعقلية، أصاب الانحلال كليهما، نمط التصوف الشعبي البسيط والتجسيمي، ونمط التفكير الشكلي الجامد والعقيم الذي استمر يكرّر نفسه منذ قرون. إذ أدت الأزمة الروحية العميقة التي بدأت تعيشها الإمبراطورية، والتي تجسّدت في انحطاط الفكر الصوفي الشعبي المسيطر وانبعاث الشعوذة والانحلال الأخلاقي إلى ردّة فعل قوية كان من نتائجها عودة الحياة إلى الفكر الشرعي الكلاسيكي أو السلفي. ونشأ في مقابل فقه الاقتداء والتسليم وروح الجبرية وانتظار الخلاص النهائي الوشيك تيار جديد يؤمن بإمكانية التغيير وضرورته، ويقوم على الصرامة وإحياء مفاهيم التنزيه وسلطة الشريعة ومبدأ الجهاد. وعلى الرغم مما تعرض له من مقاومة رسمية وشعبية، استمر هذا الفكر يفرض نفسه بقوة وعناد. والمقصود هنا تيار الوهّابية المنسوب إلى محمد بن عبد الوهاب (1703-1792) المؤسس والداعية الأول. إذ جدّد ابن عبد الوهاب الدعوة الإسلامية إلى التوحيد، وهي الدعوة المرتبطة في الفلسفة الدينية الإسلامية بتنزيه الخالق، مركز القداسة كلها ومصدرها الوحيد، وتنقية مفهوم الألوهة من كل ما يمكن أن يسيء إلى الوحدانية المطلقة، وتجريده عن أي تجسيد أو تشبيه بالرمز والصورة تعرّض له عبر القرون الماضية، سواء بسبب النسيان أم الجهل أم النية السيئة، الذي يعادل في التفكير الإسلامي الأصلي الشرك بالله، ويهدد، لا محالة، بإضعاف منابع الإيمان.

الواقع أن الوهّابية التي ترجع في جذورها الفكرية إلى مذهب الإمام ابن تيمية (661-728)[5] الذي يرجع هو نفسه إلى المدرسة الحنبلية، ليست إلا مذهبًا أو طريقة دينية جديدة أضيفت إلى الطرائق القائمة. لكن ما يميزها ويكوّن خصوصيتها

---

(5) ابن تيمية هو مؤسس المنهج المسمى منهج الأتباع أو السلفية الذي مثّل ردة فعل على انتشار منهج تطبيق الطرائق المستمدة من الفلسفة اليونانية على العلوم الدينية والإسلامية. ويعني منهج السلفية معارضة الابتداع المذموم بالأتباع، أي التقيد بالأنموذج التقليدي الأصلي في تأويل القرآن والحديث النبوي بدلًا من الالتفات إلى النماذج المستحدثة. ويعتبر باني هذا المنهج الاتباعي أن مرجعه الأصلي هو الخليفة الأول أبو بكر الصديق الذي أعلن في فاتحة عهده: «إنما أنا متبع ولست بمبتدع». انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور (الكويت: دار القرآن، 1971)، ص 6.

مقارنة بهذه الطرائق والزوايا التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية وبلاد المغرب والعالم الإسلامي كله، هو أنها، بعكس الطرائق الأخرى، لا تقبل التعايش ولا المساومة مع غيرها، وتهدف بالتالي إلى القضاء على الطرائق والتيارات الأخرى كلها، وفي ما وراء ذلك إلى محو الصوفية الشعبية ذاتها كتجربة دينية صارت في القرون المتأخرة رديفة التسيب الأخلاقي والتفكير الخرافي والسحري. بيد أن الوهّابية، بصرف النظر عن المسار السياسي الذي ستتخذه، وَجّهَت من دون شك - في إحيائها ملكة التفكير الصارم من جديد في الإسلام وتوليدها إرادة عميقة في الإصلاح والتغيير وبعثها روح الكفاح والمعارضة التي كان ابن تيمية رمزها وإعادتها الشريعة إلى مكانها الأول في الوعي الديني - ضربة عنيفة إلى الأسس التي كان يقوم عليها التوازن العقائدي والسياسي القائم. وبهذا أعطت الوهّابية دفعة، لا شك فيها، للجدلية الاجتماعية السياسية والفكرية التي كانت قد جمّدت تقريبًا منذ قرون عدة في المجتمعات العربية[6].

وَجّهت الوهابية، من دون شك، في مذهبها الفكري القائم على التوحيد المتشدد وفي سلوكها السياسي الكفاحي والحربوي معًا، ضربة عنيفة إلى عناصر السلطة العثمانية الرئيسة، العقائدية والسياسية، تلك السلطة التي جعلت من التصوف الشعبي، منذ البداية، أفضل وسيلة للاحتواء السياسي وتحييد النخبة المثقفة وإغراقها. وفي موازاة ذلك مثّلت الوهّابية الإشارة الأولى إلى ميلاد الهوية الجديدة التي وجدت فيها إمكانية تأكيد تميزها وخصوصيتها من دون أن تضطر إلى الخروج من دائرة التماهي الإسلامي العام. وعكست في الواقع ردة فعل الإسلام العربي وأعلنت، من دون أن تصرّح بذلك، ما سيتحول في المستقبل القريب إلى مطلب جامع، أي الدعوة إلى إعادة الخلافة إلى العرب كشرط لا بد منه لنجاح الإصلاح[7].

الحال أن الوهّابية، بما مثّلته من إحياء فكرة التوحيد كمستند لتجديد الإيمان وتوحيد فضائه، وما دفعت إليه من تجديد فعلي لدورة الصراع والكفاح من أجل

(6) Hamilton A. R. Gibb, *Les Tendances modernes de l'Islam*, traduction française de Bernard Vernier, Islam d'hier et d'aujourd'hui; vol. VIII (Paris: Maisonneuve, 1949).

(7) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي [السيد الفراتي]، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي: مع دراسة عن حياته وآثاره**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970).

السلطة، ليست إلا الفصل الأول من سلسلة طويلة من الحركات الدينية السياسية التي ستنتشر عبر العالم الإسلامي والعربي، خصوصًا، مؤمنة بأن إصلاح الأحوال الإسلامية والردّ على التحديات الخارجية يبدأ من إصلاح العقيدة ومفهوم الإيمان. وهذه السلسلة من الحركات والفكرة التي تكمن وراءها هي الأنموذج الأول والشرارة الأم للحركة الإسلامية الحديثة على نزعاتها ومذاهبها المختلفة: الإصلاحية التحديثية والأصولية والاجتماعية - السياسية. وهي نفسها ليست إلا صدى تقليد إسلامي قديم عبّرت عنه في مراحل الإسلام الأولى مدرسة «القرّاء» الذين كانوا يضعون أنفسهم في موضع الحَكَم، وينزعون إلى تفسير الرسالة الإسلامية تفسيرًا سياسيًا ينبع من التركيز على مسألة السلطة أكثر مما يهتم بالإيمان الفردي. وهي المدرسة التي اختفت مع قيام الدولة الأموية واستقرار السلطة بين أيديها في القرن السابع الميلادي[8]. ومن هذه الحركة يستمد التقليد الشائع اليوم عند الحركات الإسلامية المعاصرة من دون استثناء، أعني تطبيق الإسلام الصحيح والالتزام بالشريعة كشعار سياسي، أصله وقوته.

في دائرة هذه العملية الفريدة لإعادة استنبات السياسة واستنهاضها في جماعة انحلّت فيها موضوعيًا روابط التضامن الوطنية منذ فترة طويلة، وفي ضوء تدهور الدولة الإمبراطورية وتحولها إلى مركز سلطة عصبوية أكثر منها قومية، يجب أن نسجل ظهور حركات الثورة والتمرد التي عرفتها المنطقة العربية، وطبيعتها نصف - القومية ونصف - الدينية. هذا هو حال الحركة التي حملت، تحت قيادة عمر مكرم وعلماء الأزهر وبتأييد شعب القاهرة، محمد علي إلى السلطة في مصر في عام 1805، وهي حال الثورة التي قادها الأمير عبد القادر في الجزائر بين عامي 1832 و1847، وما شابهها من الثورات التي انتشرت في شرق البلاد. وهي حال الثورة التي قادها محمد بن علي السنوسي في ليبيا[9] وثورة المهدي محمد أحمد

---

(8) عن ظاهرة القراء، انظر: Hichem Djaït, *La Grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*, Bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1989).

(9) هي الطريقة التي أسسها السنوسي (1791-1859) في مكة في عام 1837. وبعد أن رسّخت جذورها في ليبيا انتقل تأثيرها إلى تشاد ومصر والسودان. وواجه السنوسيون التغلغل الفرنسي في الصحراء المغاربية والإيطالي في ليبيا حتى عام 1931.

بن عبد الله في السودان[10]، إضافة إلى عدد من الطرائق الصوفية المقاومة التي انتشرت في الوطن العربي وفي أفريقيا وآسيا الإسلامية. واستمرت هذه الحركات تناضل كأحزاب أو منظمات سرية خلال القرن التاسع عشر، وتجاوزته إلى القرن العشرين كما تشير إلى ذلك انتفاضة الريف المغربي بقيادة عبد الكريم الخطابي (1882-1963)[11].

لكن عوامل هزيمة هذه الحركات التي جسّدت روح المقاومة للاحتلال، كما عكست حيوية الجماعة وحركة إحيائها الجديدة معًا، كانت قائمة في طبيعة البُنى ماقبل القومية السائدة، وما تمثله من استعداد للانقسام والتنافس بين الأشخاص والجماعات التي حملتها، مثلما كانت قائمة في طبيعة علاقة القوة التقنية والعسكرية التي كانت تميل كليًا إلى مصلحة القوى الخارجية. ولعل الهزيمة التي مُنيت بها الوهّابية، الأنموذج الأعتق لهذه الحركات كلها، على يد قوات محمد علي في عام 1819 كانت تعبّر عن هذه الحال التاريخية من عدم التوازن والتكافؤ بين بُنى الجماعة العربية الإسلامية التقليدية، والدولة الحديثة وتقنياتها مهما كانت السلطة التي تستخدمها. إذ لم تنجح الوهّابية في تجاوز هذه العقبة الجوهرية والعودة إلى ساحة الصراع السياسي في المشرق العربي إلا في مطلع القرن العشرين، وفي سياق تاريخي جديد، وكذلك بسبب إدراجها مشروعها العام ضمن استراتيجية القوى الغربية المتنافسة على الهيمنة العالمية. ارتبط تكوّنها، ثم ترسيخ أركانها كدولة، إلى حد كبير بالدعم الخارجي الذي لقيته، وهي لا تزال تعتمد على استمرارها بشكل فاعل عليه.

ليس من النافل أن نشير إلى أن تحول الوهابية من دعوة سياسية - دينية إلى دولة لم يتحقق إلا بعد إجراء عملية جراحية حقيقية أدت إلى إعلاء قيم

(10) أعلن محمد أحمد (1844-1884) نفسه المهدي في عام 1881، وانتصر على الجيوش البريطانية في معارك عدة وأصبح بعد فتحه الخرطوم في عام 1885 السيد الحقيقي للسودان. ولم يستمر هذا الانتصار طويلًا، حيث استطاعت القوات البريطانية استعادة المبادرة وتوجيه ضربة كبيرة إلى المهدية في عام 1898.

(11) قاد عبد الكريم انتفاضة الريف على الاحتلال الإسباني في عام 1921 وكبّده هزيمة ساحقة في أنوال. لكنه هُزم أمام الفرنسيين واضطر إلى التسليم في عام 1926.

التحالف والتضامن القبلي داخل الحركة على حساب القيم الدينية المتشددة التي طبعت الوهّابية في حقبتها الأولى. ولم تستقر السلطة الجديدة إلا بعد إدراجها في إطار الاستراتيجيا الدولية التي أتاحت لها، من دون خوف، تحقيق التصفية الجسدية لقوات الإخوان الذين حملوا مشروع الحركة على أكتافهم وكانوا الممثلين الحقيقيين لها[12]. ولا يُفسّر هذا اللقاء التاريخي بين العصبية القبلية والاستراتيجيات العالمية للدول السائدة، كيف سيتحقق التملّص عمليًا من متطلبات العقيدة التطهرية المتشددة فحسب، لكنه هو الذي سيشكل أيضًا الإطار النظري والعملي لحركة «التحديث» وطبيعتها، التي شهدتها ولا تزال العربية السعودية إلى اليوم[13].

لكن على الرغم من إخفاقها، استطاعت الحركات الوطنية الإسلامية، بصرف النظر عن المكان والخصوصيات والأحوال التاريخية التي عملت فيها، أن تبلور العناصر النظرية والعملية الأساس لإحياء جماعة بقيت حقبة طويلة في حال فتور وضعف شديدين، مفتقرة إلى نقاط العلام الضرورية من أجل فهم العملية السياسية والإدارية وإبداع مفهوم الشأن العام والمصلحة الوطنية. وكانت في الواقع المحاولة الأخيرة التي سعت، انطلاقًا من القيم والممارسات الإسلامية وتحت وطأة التهديد والخوف من التوسع السياسي والعسكري الغربي، إلى وقف عملية التفكك الجارية، أو بالأحرى إلى إعادة ترميم النظام الاجتماعي العربي والإسلامي

---

(12) الإخوان هو اسم المجموعات المقاتلة الأصولية التي فتحت تحت إمرة شيوخ الوهابية الجزيرة العربية لابن سعود. وقضي عليهم بضغط من السلطات البريطانية في عام 1929 في سبيلة. وسلم البريطانيون من هرب منهم إلى الكويت إلى السلطات السعودية حتى لا يبقى لهم أي أثر. انظر: David Holden and Richard Johns, *The House of Saud: The Rise and Rule of the Most Powerful Dynasty in the Arab World* (London: Sidgwick and Jackson, 1981), and John S. Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 27 (Leiden, N.J.: Brill, 1978).

(13) نشأت الدولة السعودية من تحالف الحركة الوهابية بقيادة محمد بن عبد الوهاب وقبائل نجد بقيادة محمد بن سعود. وبين عامي 1803 و1814 نجح ابن سعود في الاستيلاء على معظم الجزيرة العربية لمصلحة الوهابية. واستتبع ذلك تدخّل السلطة العثمانية التي طلبت من محمد علي القضاء على الوهابيين في حرب دامت ثمانية أعوام (1811-1819) ولن تقوم للسعوديين والوهابيين قائمة إلا بعد قرن من ذلك عندما نجح عبد العزيز بن سعود في حربه التي بدأت في عام 1902 في استعادة القسم الأكبر من أراضي الجزيرة.

الماضي. وينبغي ألا نفهم من كلمة ترميم إعادة النظام القديم كما كان في السابق، ولا إحياء النماذج التقليدية، ولا تدعيم أجهزة السلطة، لكن تجديد الحياة السياسية بحسب معاييرها السابقة وما تمثله من مصدر لتوليد القيم والمبادئ الناظمة لأي مجتمع لا يريد أن يبقى تجمعًا آليًا لعناصر لا رابط بينها ولا روح فيها.

إلى هذه الحقبة، وإلى هذا السياق التاريخي يرجع الشكل الأول من أشكال الالتقاء بين الديني والسياسي في التاريخ الاجتماعي العربي الحديث. فبقدر ما أخفقت هذه الحركات في مقاومة السيطرة الأجنبية والتحول إلى دولة وسلطة سياسية، انكفأت تفاعلاتها الأساس على الجماعة والمجتمع المدني، وأصبحت خميرة ساعدت في إعادة صوغ الهوية الوطنية كهوية عربية إسلامية. وعلى العكس لم تؤد هذه الحركات، في الحالات القليلة التي نجحت فيها، بفضل التدخل الأجنبي والأوضاع الخصوصية، إلى قيام دول قومية أو معبرة عن هوية الأمة وحقيقتها وإرادتها، وإنما إلى قيام سلطة أبوية، عائلية أو قبلية، تجعل من الدولة وسيلة لتحقيق الوجاهة الشخصية ومن السياسة أداة للسيطرة الخارجية على الجماعات المنفصلة والمشتتة الخاضعة لها.

الواقع أن حركة الانبعاث الفكري والمدني لم تكن قد تطورت بعد بما فيه الكفاية في القرن التاسع عشر حتى تستطيع تزويد المجتمع العربي، الباحث عن آفاق جديدة في ظل تفكك الإمبراطورية الشامل، بالأدوات النظرية، وبالأحرى السلوكات العملية اللازمة لفهم متطلبات التنظيم العصري للحقل السياسي وتحقيقه. وكان من الطبيعي في هذه الحال أن تأتي مواجهة الوطن العربي للضغط والتدخل الأوروبيين في صورة الانقسام والفرقة وتشتت القوى. هكذا أمكن مثلًا لفرنسا التي كانت تحتفظ بعلاقات جيدة مع الباب العالي وتدعم طموحات محمد علي في مصر أن تستولي على الجزائر في عام 1831، وهي أرض عثمانية، من دون أن يثير ذلك أي ردة فعل حقيقية في العالم الإسلامي. وهذا ما حصل عندما استولت إنكلترا على الساحل الشرقي للجزيرة العربية. وما كان من الممكن لهذا الخنوع الذي أظهرته الدولة العثمانية أمام الدول الأوروبية إلا أن يبرز مدى الضعف الذي وصلت إليه والعجز عن حماية المقاطعات التي تقع تحت سيادتها، وأن يثير بالتالي الشك في صدقية قوتها عند العرب ويدفع بسرعة إلى انهيارها.

كان للإخفاق الشامل الذي مُنيَت به حركات المقاومة الوطنية الإسلامية كلها، من دون استثناء، نتيجة مباشرة واحدة أساسية، هي التوجه إلى الدول ذاتها كمركز للعمل والتراكم الوطني بعد الجماعة الدينية أو المدنية. ويعني ذلك القبول بها وبمفهومها وأنموذجها، كما فرضتها محاولات التحديث والتنظيم العثمانية، أو في مرحلة ثانية، القوى الاستعمارية، والمراهنة عليها، عبر الأمل في تغييرها من الداخل أم بعد تحريرها من السيطرة الأجنبية. وفي موازاة حركات التمرد الاجتماعية وفي مواجهتها، كما سنرى، نشأ ونما مشروع تحديث الدولة كقاعدة للرد على التحدي الخارجي. وكان التنافس حقيقيًا بين المشروعين، أو بالأحرى بين استراتيجيتين تجسّدان مصالح وإمكانات وقوى اجتماعية وسياسية مختلفة. وليس من قبيل المصادفة أن نرى الحركات الثورية الأصولية الوطنية والشعبية تنتشر في المناطق الطرفية التي تسيطر فيها العصبيات الجزئية والتقليدية، في حين سادت المناطق الأكثر مركزية في نظام السلطة العام والمدن الكبرى، خصوصًا، تيارات الفكر الأتوقراطي والتحديثي الذي جعل من تدعيم الدولة والسلطة المركزية، في وجه هذه العصبيات نفسها، محور استراتيجية المواجهة للتحديات الحضارية.

على هامش هذا المشروع التحديثي الدولوي وبمواكبته سينمو «طعم» الفكر العقلاني الحديث الذي يشكل كما ذكرنا المنبع الثاني لقيم الانبعاث العربي الذي نشأ في موازاة حركة الإحياء الإسلامي وفي مواجهته أيضًا. ولم يكن يهتم بإشكالية الخوف من السيطرة الأجنبية بقدر ما كان مشغول البال بقضية اللحاق بالحركة التمدينية العامة، حتى لو كان ذلك على حساب السيادة المحلية. هكذا بدأت المراكز الثقافية والحضارية العربية الكبرى مثل القاهرة ودمشق وبغداد وبيروت وتونس تشهد، منذ بدايات القرن التاسع عشر، نهضة علمية وفكرية لا سابق لها[14]. وافتُتحت هذه النهضة بحركة ناشطة في ميدان الترجمة والتأليف، بدأت في مصر في أعقاب حركة التحديث التي أنشأها الباشا محمد علي، وانتشرت بسرعة في سورية ولبنان وغيرها من الأقطار العربية. وعمل نشر العلوم والأفكار

(14) Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale: L'Égypte moderne* (Paris: [Anthropos], 1970).

الطريفة عن واقع العالم الجديد، كما عملت النوادي الثقافية وتطور الإنتاج الأدبي والإبداع الفني والتأليف الموسوعي على إيقاظ الوعي الساكن وإعادة التماس الحيوية والنشاط إلى مجتمع خمدت حركته وماتت فيه روح الإبداع وتمزّقت أوصاله. ونشأت في سياق ذلك كله نخبة مثقفة جديدة متميزة من النخبة القديمة المكوّنة من العلماء ورجال الدين والدولة ومستقلة عنها، لم تلبث حتى فرضت نفسها. وضمت هذه النخبة رجالًا ونساءً تجمعهم، على الرغم من تعدد مشاربهم وأقطارهم، وعبرها، على الرغم من الرقابة السياسية القاسية، لغة واحدة وقضية واحدة. وليست الأسماء المعروفة، مثل علي مبارك ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي وبطرس البستاني وناصيف وإبراهيم اليازجي وأحمد فارس الشدياق وأديب إسحق وجرجي زيدان وجميل الزهاوي ومعروف الرصافي وعبد الله النديم وفرح أنطون، إلا الأشهر من بين أعضاء هذه النخبة الواسعة التي أنشأت في الفكر العربي تيار التجديد العقلي الحديث[15].

لم تكن الفكرة العربية هي جوهر ما أدخله هذا التيار العقلي، وليست هي همّ رجاله الحقيقي. إذ لم يُجمع هؤلاء على عقيدة واحدة، ولم يعمل أحد منهم على بلورة أي عقائدية قومية أو فكرة جديدة عن الهوية العربية، بل كان معظمهم يدافع بحماسة عن وطنيته العثمانية، بينما كان بعضهم الآخر يتغنى باكتشاف العاطفة القُطرية، أو يميل إلى توسيع دائرة الولاء والانتماء حتى تتسع إلى مجموع الأمة الإسلامية. تكمن الإضافة الأساس لأفراد هذه النخبة في الواقع في المفاهيم الجديدة التي أدخلوها وطوّروها، في ترجماتهم المؤلفات الغربية أم في تآليفهم الخاصة، كما تكمن في ما عبّروا عنه من تحرير الملكة الإبداعية داخل الفكر واللغة، ومن المراجعة التاريخية واسترجاع الذاكرة والمخيلة العربية وتجديد موضوعات الكتابة ومناهج التفكير. وتكمن أصالة إضافات هؤلاء المثقفين وطرافتها، باختصار، في بعث الثقافة العربية الكلاسيكية وفتحها على مطالب التفكير الكوني الجديد. ومن هنا، وفي ما وراء اختلافهم في المرجعية العقائدية والاختيارات السياسية، كان إحياء الفكر كجدلية تاريخية فاعلة هو المساهمة الثانية الرئيسة بعد

---

(15) انظر: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London; New York: Oxford University Press for the Royal Institute on International Affairs, 1962).

عملية تحريك المجتمع من خلال تفجير جدلية الصراع على السلطة، في بعث الحركة التجديدية والنهضوية. وكان طرح مفاهيم القومية والحرية والمساواة والدستور والصناعة والتنظيم الاجتماعي الحديث وغيرها للتأمل العميق أول مرة في الفكر العربي الإسلامي هو «المذهب» الجديد الفعلي والإضافة الرئيسة لهذا التيار. فمن هذه الإضافة الفكرية الجديدة سيولد المصطلح الجديد ويتطور، أعني العروبة، قبل أن يتحول إلى محور هوية وعقيدة وطنية جديدة. وفي سياقها سيتجسّد ويتخذ المعنى الذي نستخدمه فيه اليوم، إلى جانب مصطلح الإسلام الذي استمر يمثل العنصر الرئيس في المرجعية المكوّنة للهوية الجماعية[16].

من تفاعل هذين التيارين الفكريين والموقفين المتناقضين والتقائهما معًا ستولد أول حركة مُعبِّئة ومُلهمة لحركة التغيير والتجديد الفكري والاجتماعي، ومن ثم للانبعاث القومي في العصر الحديث، أعني الإصلاحية الإسلامية. وهي مدرسة فكرية سياسية اجتماعية أكثر مما هي مذهب أو محاولة لتجديد العقيدة الدينية. وستؤدي هذه التركيبة العقائدية - السياسية الجديدة - التي حققها الفيلسوف جمال الدين الأفغاني والمصلح المصري محمد عبده، والتي ستبقى مصبوغة أكثر بالصبغة العروبية في الهلال الخصيب، وبالصبغة الإسلامية في أقطار العالم العربي الأخرى كلها - دورًا حاسمًا في التربية الفكرية والسياسية لجيل القادة العرب الأول من الإداريين والمثقفين الذين سيأخذون على عاتقهم مهمة تشغيل أجهزة الدولة والسلطات العصرية التي ستبزغ في سماء التاريخ العربي الحديث[17].

جعلت الاستراتيجيات والمذاهب والأفكار التي ظهرت في العالمين العربي والإسلامي في هذه الحقبة من إعادة بناء الدولة الإسلامية المجددة محورًا رئيسًا

(16) انظر أيضًا: حليم اليازجي [وآخ.]، بحوث في الفكر القومي العربي، سلسلة دراسات أعدت بإشراف معن زيادة، 2 ج، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1983-1985).

(17) من هذا التراث الإسلامي التحديثي نشأت أغلبية قادة الأحزاب والحركات، مثل حزب الاستقلال في المغرب مع الفلسفة السلفية التي أخذ بها وطورها علّال الفاسي، وكذلك جمعية العلماء الجزائرية التي أسسها ابن باديس، وحركة تونس الفتاة التي قادها علي باش حامبة، وحزب الوفد في مصر بقيادة سعد زغلول، وأخيرًا الحركة التي ستجمع حول الأمير فيصل مثقفي وسياسيي سورية والعراق والجزيرة العربية.

لها. ومن بين هذه الأفكار الكبرى المرتبطة بتجديد الدولة، ومن أهمها، فكرة نقل مركز الخلافة مرة ثانية إلى العرب بوصفهم الأوصياء الأصليين والأصيلين على الرسالة الإلهية التي أنزلها الله على رسول الإسلام باللغة العربية. لكن شعار الجامعة الإسلامية الذي سيتردد كثيرًا في هذه الفترة يتجاوز هذه الفكرة وما ينطوي وراءها من حنين العرب إلى استرجاع دورهم التاريخي في قيادة العالم الإسلامي. إنه يرتبط بمحاولة صوغ استراتيجية إسلامية جديدة في مواجهة التدخل العسكري الغربي تلمّ شمل حركات المقاومة الكبرى التي ظهرت في الوطن العربي وتنسّق في ما بينها، أي تتجاوزها. وهذا هو دور الإصلاحية في ما أنتجته من أفكار سياسية واجتماعية مجددة أم في ما دعت إليه من وحدة تحت شعار الجامعة الإسلامية.

كانت فكرة الأمة، أو ما يمكن أن نطلق عليه من دون تردد فكرة «القومية الإسلامية» كمحرك شعبي في مواجهة الاحتلال الغربي، قوية، بشكل خاص، في مصر التي تحوّلت إلى مركز نشاط الإصلاحية الإسلامية ومقر قيادتها. وإلى جانب محمد عبده الذي قام بالقسط الأكبر في هذا المجال يجب التذكير بنشاط دعاة مثل عبد الله فكري (توفي في عام 1889) وعبد الله النديم (توفي في عام 1869) وإبراهيم المويلحي (توفي في عام 1906) ومصطفى كامل زعيم الحزب الوطني(18). ووجدت الفكرة الوطنية المصرية في هذا التوجه الإسلامي دعمًا معنويًا وسياسيًا كبيرًا، كما وجدت فيه مصدر الشرعية الشكلية التي كانت تحتاجها في وجه الاحتلال، بقدر ما كانت مصر لا تزال رسميًا تحت السيادة العثمانية. ومن التقاء هذه العقيدة القومية الإسلامية مع الحركة الوطنية الدستورية ستتفجر أول ثورة وطنية - شعبية، أعني ثورة عرابي (1881-1882)(19).

ستبرز الفكرة الإسلامية القومية بشكل قوي أيضًا في المغرب العربي الذي كان يخوض كفاحًا مريرًا من أجل الاحتفاظ بالهوية الوطنية، الإسلامية خصوصًا، أو العربية الإسلامية، وتأكيدها في مواجهة التغلغل الأجنبي، الثقافي والسياسي

---

(18) اليازجي [وآخ.]، ص 131.

(19) ذوقان قرقوط، تطور الفكرة العربية في مصر، 1805-1936 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972).

والعسكري القوي. فباسم الإسلام كانتماء جماعي واجهت جمعية العلماء ولجنة الدفاع عن المسلمين في الجزائر مشروعات الصهر والتمثل أو الفصل العنصري الفرنسية[20]. وتحت راية «القومية» الإسلامية تطورت حركة المقاومة التونسية بقياة حماد السنوسي، ثم علي بوشوشة، مؤسس جريدة **الحضارة**، ومن بعده علي باش حامبة الذي كان أول من دعا إلى توحيد المغرب العربي، وهو لا يزال تحت السيادة العثمانية[21]. كما كان للإصلاحية الإسلامية أعظم الأثر في بناء الوعي القومي والوطني الأول في المغرب الأقصى، منذ انطلاق حركة ماء العينين في الصحراء المغربية، حتى وفاة علال الفاسي، مرورًا بالشيخ العتابي[22].

لكن فكرة القومية الإسلامية لم تكن غائبة في المشرق العربي أيضًا، بما في ذلك عند رجال الثقافة والسياسة العلمانيين أو المسيحيين، مثل أحمد فارس الشدياق وسليم تقلا مؤسس جريدة **الأهرام** المصرية التي لا تزال تصدر حتى اليوم، وفرح أنطون صاحب كتاب **الجامعة الإسلامية** وأديب إسحق مؤسس جريدة **مصر** وشكيب أرسلان صاحب مجلة **الأمة العربية**. وسيؤدي هذا الأخير دورًا شديد الأهمية في تجيير ونقل رصيد الوطنية العربية ورأسمالها من حساب العقائدية الإسلامية إلى حساب العقائدية العروبية التي ستخلفها بعد الحرب العالمية الأولى، تمامًا كما أدّى قبل ذلك دورًا حاسمًا في بناء التواصل بين المغرب والمشرق ونشر أفكار الإصلاحية الإسلامية فيهما من دون تمييز.

قدمت المدرسة الإصلاحية الإسلامية الحديثة في الواقع إلى هذه الحركات الوطنية كلها إطارًا مرجعيًا وأدوات نظرية لتحليل الأوضاع السياسية والاستراتيجية،

---

(20) انظر: أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، 3 ج (بيروت: دار الآداب، 1969).

(21) علّال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي** (تطوان: دار الطباعة المغربية، 1948)، و Habib Bourguiba, *La Tunisie et la France: Vingt - cinq ans de lutte pour une coopération libre* (Paris: Julliard, 1954).

(22) مما دلّ على أهمية هذا التأثر، حجم المشاركة المغربية في المؤتمر الإسلامي الذي عقد في اسطنبول في عام 1915. انظر: نبيه الأصفهاني، «تطور الحركة السياسية في المغرب العربي،» ورقة قدّمت إلى: **القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية [من 26 الى 29 تشرين الثاني 1979 في بيروت]** (بيروت: المركز، 1980).

وصوغ برامج الإصلاحات الضرورية، وبلورة المطالب الاجتماعية، كانت في أمسّ الحاجة إليها، وما كان بإمكانها أن تجدها لا في العقيدة الاجتماعية الفقهية ولا في العقيدة الليبرالية ذات المرجعية الأجنبية.

استمر تمثّل الوطنية العربية الحديثة عبر الأطر الإسلامية ومن خلالها فاعلًا على الرغم من الانقطاعات والتناقضات التي بدأت تبرز وتتفاقم في هذه الصورة والعقيدة. لكن غياب الدولة والسلطة السياسية التي تتطابق مع هذا التصور الذاتي الإسلامي، نجم ذلك عن إخفاق عملية إصلاح الإمبراطورية العثمانية أم بسبب سيطرة الدول الأجنبية على الأقطار العربية وبناء دول وسلطات لا علاقة لها بمشمول الهوية السياسية الإسلامية، سيجبر العرب على إعادة بناء السياسة ومفاهيمها الأساس، أعني الوطنية، على أسس جديدة. وبدلًا من الحديث عن دولة وعن خلافة جامعة تضم الأقطار العربية وتتطابق قيمها مع قيم الجماعة الإسلامية، سيفرض التاريخ تحالفات جزئية وجهوية بين الإصلاحية الدينية، ذات التصور القانوني الشرعي والشكلي وما يمثله من مطالب سياسية وطموح لإقامة الدولة والسلطة من جهة، والعصبيات الطبيعية القائمة الملموسة والحيّة، عصبيات قبلية كانت أم طائفية أم قروية أم مدينية من جهة ثانية. فمن هذه التحالفات وبفضلها ستتبلور وتولد في ما بعد السلطات الجديدة التي ستقوم حولها الدولة الاستقلالية في الأقطار العربية.

إذا كان مصير مشروع الثورات الإسلامية وبثّ الحياة والروح الدينية في المجتمع قد تقرر من قوات الاحتلال، فإن مآل مشروع تجديد الدولة وتحديثها لم يكن مختلفًا كثيرًا عنه. وهذا الإخفاق المزدوج لاستراتيجية المجتمع المدني واستراتيجية الدولة في الرد المتسق والناجح على الأزمة التاريخية التي بدأ يعيشها المجتمع العربي والإسلامي منذ منتصف القرن الثامن عشر هو الذي سيفتح باب التفكك الشامل وانحلال السلطنة وسقوطها كمادة ومفهوم للسلطة معًا. وليس التنافس البارز بين الاستراتيجيتين المذكورتين في الإجابة عن الأزمة غريبًا عن هذا الإخفاق نفسه، بل كان التعبير الواضح عن عجز المجتمعات العربية الإسلامية عن الجمع في وقت واحد وحركة واحدة بين مستلزمات الوطنية التي تقوم على

إحياء العواطف والمشاعر والقيم الذاتية ومستلزمات الحداثة التي تعتمد على الاستجابة الخارجية وتنمية القيم العصرية.

هكذا، سيتخذ انبعاث الأمة العربية وإدراجها في التاريخ العالمي الحديث معًا شكل الحرب الأهلية التي لا يمكن أن نجد تجسيدًا لها أفضل من الحرب المدمرة التي تواصلت خلال ثمانية أعوام لمصلحة السلطان العثماني بين جيوش الباشا محمد علي الحديثة وقوى الحركة الوهابية الأصولية. وما كان من الممكن ألا تتحول الحداثة في هذه الحال، وهذا ما نعيش أمثلة جديدة عليه في وقتنا الحاضر، إلى استلاب إلى الآخر وتبعية إليه، وأن تتحول الوطنية إلى تأكيد الخصوصية والانعزال والقطيعة عن التيارات الخارجية. وكان من الطبيعي أن يقود هذا الوضع إلى الانسداد وأن يضاعف من وجود العراقيل أمام العملية التمدينية ويهددها برمّتها. إذ بقدر ما يؤدي افتقار قوى التحديث إلى الدعم والعمق الشعبيين الضروريين لمواجهة الضغط الخارجي واكتساب هامش من المبادرة العالمية، يقود افتقار حركة المقاومة الوطنية إلى التقنية والعلوم والمفاهيم والقِيَم العصرية إلى انفصال الإطارات والقوى الشابة والحيّة عنها، ويفقدها قدرتها على الوقوف في مواجهة الدولة القهرية. والنتيجة ليست شيئًا آخر إلا استلاب النخبة التي تجد نفسها رهينة أكثر فأكثر في وجودها للدعم الخارجي والأجنبي من جهة، وزيادة ميل الحركة الشعبية نحو الانكفاء الفكري والنفسي، وبالتالي تعميق القطيعة والانقسام داخل الحركة القومية من جهة أخرى.

هكذا، بدلًا من الإصلاح الاجتماعي والديني والسياسي الذي كان المصلحون يحلمون به والسيادة التي كانوا يأملونها، وجد العرب أنفسهم في مطلع القرن العشرين، وعشية انهيار إحدى أكبر الإمبراطوريات التاريخية وأعرقها، في حال من الفوضى والاختلاط التي لم يعرفوا لها مثيلًا من قبل. فبينما خرجت أقطار المغرب من حركة الصراع التاريخي للقرن التاسع عشر خاضعة لأكثر السياسات الاستعمارية عدوانية، دخلت الجزيرة العربية الحرب الأهلية المريرة، وما لبثت حتى تحولت، كما كانت معظم سواحلها منذ فترة طويلة، إلى فريسة سائغة للسيطرة الأجنبية. أما الهلال الخصيب فمزّق ووزّع على دول مصطنعة بحسب ما

يقتضيه الاحتفاظ بمناطق النفوذ والتنافس الاستعماري الفرنسي الإنكليزي. وفي المقابل حوّل وادي النيل إلى حقل واسع للمناورة العالمية والإقليمية في أيدي الإمبراطورية البريطانية.

خرج العرب جميعهم، أولئك الذين راهنوا بكل ما لديهم على تعبئة القوى الدينية والقبلية للخلاص من خطر الغرب، وهؤلاء الذين راهنوا على الغرب الحديث بكل ما لديهم للخلاص من النير العثماني، أقول خرج العرب جميعهم محبطين ويائسين. وبعد فترة النشوة الأولى والأمل بالاستقلال جاءت فترة الشك والضغينة والانقسام، والتساؤل في أوساط الرأي العام العربي عمّا إذا كانت الثورة ضد الأتراك صحيحة وصائبة سياسيًا أو أخلاقيًا. وإذا كان موقف عرب شمال أفريقيا، بما في ذلك مصر، قد استمر معارضًا الخروج على الدولة العثمانية، أملًا بأن يشكّل تجمع المسلمين عنصر قوة في استراتيجية المواجهة للغزو الخارجي، وليس رفضًا لمبدأ الاستقلال، فإن موقف العرب في غرب آسيا كان أكثر صعوبة، وذلك بقدر ما فتح الانفصال عن السلطنة باب التدخل الأجنبي الواسع والاستعمار. واستبقت هزيمة الثورة العربية السياسية والعقائدية الساحقة في العشرينيات خيانة القادة، وتشنّج الرأي العام، وأسست لهما.

قضت الثورة على الأتراك في المشرق الآسيوي على بقايا الإصلاحية الإسلامية وفتحت الساحة بقوة، وقبل المناطق العربية الأخرى كلها، أمام الفكر القومي الحديث، وفي مقدّمه عقيدة القومية العربية. لكن هذا الفكر القومي الحديث سيولد وحيدًا ويتيمًا في الوقت نفسه، حيث لن يظهر «التحرير» الثوري الذي طال انتظاره للأقاليم العربية من السيطرة التركية كانعتاق من قبضة الاستبداد القديم وانتزاع للحريات المضيعة بقدر ما ظهر كانكشاف للوطن أمام التهديدات الغربية الخطرة والعدوان. وُلد مواكبًا اغتيال آمال التحرير والتقدّم التاريخية ورديفَ الخوف من المجهول ومساويًا انعدام الأمن الجماعي، مثل ما هو رديف التقطع في الزمان والتصدّع في المكان، أي معادلًا انكسار وحدة التاريخ وتكسّرها وتفتّت الجغرافيا والأرض والسكان.

هكذا، ما كان من الممكن لسقوط الإمبراطورية العثمانية في مثل هذه

الأوضاع إلا أن يفتح حقبة جديدة من عدم الاستقرار والتقلب والاضطراب، وبالتالي من الحروب والنزاعات الداخلية الكامنة. ولن يطول الوقت قبل أن تأتي الوقائع لتؤكد مخاوف الرأي العام عندما سيتحقق الانتصار للقوى الأجنبية، ويجري إخضاع الشرق الأدنى والوطن العربي بأكمله للاستعمار ويُفرض عليه التقسيم والعبودية[23]. مثّل هذا السقوط في الواقع بالنسبة إلى جميع الشعوب القاطنة في جنوب المتوسط بداية انهيار التوازنات التاريخية، وأعلن، بالتالي، عن دخولها في الأزمة الكبرى التي لم تخرج دول المنطقة حتى الآن من صدمتها العنيفة، ولا يبدو أن أي دولة من الدول التي تكوّنت على أنقاضها قادرة على التغلب على آثارها. وعلى المستويات كلها، أوجد هذا الانهيار في التوازنات السحيقة حالًا من الهشاشة الدائمة، ووضع جميع شعوب المنطقة في جو الخوف والقلق الدائم على المصير.

باستثناء تركيا التي نجحت، لقاء التضحية الكاملة بتاريخها وتراثها والالتحاق النهائي بالمواقع الغربية، في الاحتفاظ باستقلالها السياسي، وقعت الأقطار أو الولايات العثمانية السابقة كلها، والعربية منها بشكل خاص، تحت السيطرة الاستعمارية. وسيكون لهذا التبدل في إطار الهيمنة الخارجية دور حاسم في ما ستشهده المجتمعات العربية من تبدلات نفسية وسياسية. فبسبب هذه الهيمنة الجديدة وفي إطارها سيطرح العرب بشكل لم يسبق له مثيل الأسئلة التاريخية الصعبة التي بقيت طويلًا معلّقة: تلك المرتبطة ببناء الوعي القومي والهوية الجماعية وإحياء التفكير والثقافة وتحديد دورهم ومكانتهم في الدورة التاريخية الجديدة.

---

(23) لعل نقطة الضعف الرئيسة الاستراتيجية في هذه المنطقة هي حساسيتها العالية وقدرتها على عكس أصداء الصراعات الكبرى والتغيرات كلها في موازين القوى الدولية أكثر من أي منطقة أخرى من العالم. فهي ملتقى التناقضات كلها، تمامًا كما هي ملتقى التأثيرات الحضارية المنوعة والمتباينة. وهذا يفسر الأهمية البالغة التي يكتسبها في هذه المنطقة ميزان القوى الخارجي كما يفسر ما تتميز به بشكل عام من ضعف تاريخي وموضوعي في السيطرة على مصيرها ومواردها.

المثال الأوضح على ذلك سوريا الطبيعية، حيث يؤلف التوتر الدائم والحروب وانعدام آفاق الأمن الوطني والتنمية الثمرة المباشرة للتفتيت السياسي وتدمير أسس التوازنات الطبيعية والإنسانية فيها. عن هذه الحقبة، انظر: وجيه كوثراني، بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين: قراءة في الوثائق، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1980).

ثانيًا: أزمة الهوية

فجّر تفكك الدولة العثمانية إذًا، وهي آخر دولة إسلامية بالمعنى التقليدي، إحدى أعظم أزمات الهوية التي عرفها الوطن العربي في تاريخه كلّه، وأكثرها حدّة وديمومة. وتكفي من أجل إدراك ذلك الإشارة إلى أهمية الموضوعات التي ستطرح للنقاش في المجتمعات العربية، وفي مقدّمها تحديد طبيعة الكيانات السياسية التي سيسفر عنها زوال السلطنة ومكانة اللغة وقدراتها ووضع التراث والعلاقة التي تربط بين اللغة والتراث العربيين وهذه الكيانات، والعلاقة بين الهوية المحلية القطرية والهوية العربية الإسلامية الشاملة. وليس الاستمرار في طرح هذه الموضوعات اليوم، وهي التي لا تزال محاور النقاش الأساسية في الأدبيات السياسية العربية المعاصرة، إلا التعبير عن الطبيعة الملتبسة والازدواجية التي لا تزال تسم أسلوب تمثل الهوية في الوطن العربي حتى يومنا هذا.

من الضروري كي نفهم معنى أزمة الهوية التي نتحدث عنها كثيرًا في هذه الأيام التمييز بين الهوية من حيث هي واقع الجماعة المادي العملي، وتصور الجماعة لهذه الهوية. إذ ربما أكون عربي الأصل واللغة (شخصيتي المادية)، لكنني أعتبر نفسي غير ذلك، أو أرى نفسي في مرآة عقيدية تجعلني أنظر إلى هذه الحقيقة الموضوعية نظرة ذاتية مختلفة. وبقدر تطابق التصور مع الواقع تكون قوة الشخصية واتزانها واتساقها، بل وجودها كمقر لإرادة مستقلة وفاعلة. وليست مسألة مطابقة الصورة مع الواقع مسألة بسيطة أو معطاة سلفًا. إن تحقيق ما أطلقنا عليه في كتاب آخر: الوعي الذاتي، يفترض معركة عنيفة لسببين: **الأول، أن الواقع** نفسه ليس كتلة صماء، لكنه مكوّن من عناصر متعددة ومن احتمالات واختيارات متعددة أيضًا. وكل تسمية تعني إعطاء الأولوية لهذا العنصر أو ذاك، وكل اختيار لنوعية التركيبة الجديدة في الذهن يعني مراهنة على احتمالات تاريخية محددة، قد تنجح أو تفشل. إذ إن تحديد الهوية ليس، في الأحوال كلها، مسألة اعتراف بسيط بواقع، لكن إعادة تركيب هذا الواقع المعقد الذي نسمّيه الشخصية التاريخية. أما السبب الثاني فهو أن الاختيار الأصح، أي المنتج، يفترض تحرر الوعي من العوامل التي تجعله يرفض رؤية الوقائع الموضوعية كلها لمصلحة التأكيد الوهمي على العناصر الإيجابية وحدها، وبالتالي تجاهل ما يعنيه الاختيار

نفسه من إعادة نظر وترميم للشخصية ذاتها. فلا يعني قبول الذات في المنظور الموضوعي إنكار نقائصها، لكن على العكس قبول المعركة من أجل إنقاذها، أي تجديدها. وفي المقابل لا يعني إطلاق اسم لا ينطبق على الواقع إلا محاولة إخفاء عيوب الشخصية من خلال وضع قناع عليها بدلًا من إصلاحها.

القصد أن الهوية، أي التصور الذي يكوّنه شعب ما عن ذاته، لا قيمة لها إلا بقدر ما تساهم، من خلال القيم التي تركز عليها والعلاقات التي تشجع على بنائها والإيحاءات التي تثيرها في إعادة بناء الشخصية الفعلية المفككة أو المهددة، وبالتالي ضمان تفتحها واستقرارها. وهو ما لا يمكن أن يتحقق من دون قيام هذا البناء على الأسس نفسها التي تساهم في إدماجها في الحركة التاريخية وتعظيم مشاركتها في المغامرة الحضارية البشرية. والهوية التي لا تقود إلى مثل هذا البناء تتحول بسرعة إلى وهم محبط، وتدفع الجمهور سريعًا نحو التخلي عنها، والتوجه نحو خيارات مغايرة.

لم يكن الانتصار في هذه المعركة الصعبة والوصول إلى هذا الوعي الذاتي، القومي، عند العرب، سهلًا في أحوال تكسير عوامل وحدة الشخصية الجماعية التي نجمت عن انهيار العقائدية التقليدية من جهة وتفجّر الدولة القديمة وتعدد التدخلات والضغط الاستعماري السياسي والفكري الكثيف من جهة أخرى. ولم تكن الفكرة العربية التي طمحت إلى أن تزوّد الشعوب الناطقة بالعربية عشية الحرب العالمية الثانية بوعي تاريخي نابع من وجود هوية واحدة وتحقيق مقتضيات هذا الوجود، إلا إحدى الخيارات المتعددة المطروحة للحلول محل الفكرة الإسلامية كحامل للشعور الوطني والتعويض عنها، ومثل الوضع الذي تحتله اليوم الفكرة الإسلامية الأصولية، لم تكن الفكرة العربية تجسيدًا لواقع واعٍ ذاته، أو لحركة ملموسة تجمع بين الحركات السياسية العربية جميعًا وتنظم نشاطها على المستوى الوطني بقدر ما كانت فكرة أو مذهبًا بين المذاهب الفكرية الأخرى التي تزعم قدرتها على إعادة توحيد الشخصية وتنسيق عناصرها. وكانت دعوة سياسية تبحث عن تحديد فضاء يفقد بسرعة كل معالم هويته التاريخية وتحديد وجهة للعمل وأفق للمبادرة والممارسة الجمعية السياسية.

لا جدال في أن الولادة الرسمية للعروبة كعقيدة سياسية حديثة، وليس كشعور بالانتماء العام إلى جماعة عينية، هو المؤتمر العربي الذي عقد في 18 حزيران/ يونيو 1913 في باريس، المؤتمر الذي ضمّ العدد الأكبر من التنظيمات العربية الاستقلالية أو التي كانت تعمل في إطار الشرعية العثمانية، وليس بالضرورة ضدها، في سبيل ضمان احترام الحقوق الأساسية للشعوب العربية. وتنبع أهمية هذا الاجتماع من نجاحه في جذب القوى السياسية التي كانت تسير في خط الإصلاح، ومن قبول تيار هذا الإصلاح الإسلامي الذي كان يشكّل جناحًا أساسيًا في الحركة الوطنية المعادية للاستبداد والاستعمار معًا، الانضمام إلى شعار الاستقلال على أرضية هذه الحركة وبرنامجها. وكان هذا الموقف ثمرة لما أصاب الإصلاحيين المسلمين من يأس وإحباط نتيجة تطور الأوضاع القومية داخل السلطنة.

على عكس الفرضيات الرائجة، لم تعرف القومية العربية انطلاقتها الفعلية إلا عشيّة زوال النظام الإمبراطوري، وسيطرة قادة حزب الاتحاد والترقي على الحكم بعد انقلاب عام 1908، حيث اتسم النظام الانقلابي بالتركيز على سياسة قوامها الإعلاء من شأن العنصر التركي وإحياء النزعة القومية الطورانية واتباع سياسة إدماجية قائمة على التتريك ومحو الهوية العربية إلى جانب التوجّه نحو الغرب على حساب التحالف التاريخي مع العرب والشعوب المسلمة الأخرى. والواقع أن هذا الانقلاب التركي الجديد بقدر ما جاء ليؤكد النزعة التغريبية في السياسة العثمانية، جنح إلى معاملة الولايات غير التركية بمنزلة مناطق نفوذ للسلطة المركزية، وحوّلها إلى مستعمرات على الطريقة الأوروبية. وكان هذا التوجّه الجديد التعبير الأكمل عن اختفاء السلطنة بمفهومها التاريخي السياسي كإمبراطورية، والديني كجماعة واحدة متساوية في الوقت نفسه. وجاء إلغاء الخلافة الصورية في عام 1924 ليؤكد ما كان الانقلاب التركي قد شرع فيه من قبل، وليضع العرب أول مرة، بعد الحقبة الإسلامية الأولى التي تزعموا فيها مصير العالم الإسلامي، أمام التحدي الكبير: إعادة بناء شخصيتهم الوطنية. وما كان من الممكن تحقيق مثل هذا الهدف الكبير من دون عقيدة مرشدة ورؤية جديدة، ولم تكن تلك الرؤية شيئًا آخر غير الرؤية المستمدة من الفلسفة القومية التي كانت

سائدة في عصرهم. وهكذا أصبح تأكيد الانتماء العربي نواة الفكرة التي تتصدى لمسألة قيادة العرب نحو تأسيس أمة حديثة، أو نحو توحيد الشخصية المبعثرة والممزقة. ومن هنا أيضًا ارتبط تأكيد الانتماء العربي بالقيم الوطنية الحديثة التي توجّه الحركة الجماعية، وتحدد طبيعة المؤسسات السياسية والمدنية وآليات بناء الدولة وإعادة تنظيم الشؤون العامة، أي باختصار، تحديد المحتوى الجديد للشخصية العربية المنشودة.

لا داعٍ إلى القول إن هذا السياق المتميّز لولادة الفكرة العربية يفسّر الكثير مما ستتعرض له الرؤية القومية أو الوطنية في المجتمع أو المجتمعات العربية في المستقبل من صعوبات. فالتحالف الهش بين الإصلاحيين الإسلاميين الذين خاب أملهم بالدولة والقوميين الذين عانوا منها شتى أنواع الاضطهاد - وهو التحالف الذي ما كان من الممكن للثورة العربية الكبرى أن تقوم من دونه لأنها كانت ستبقى لاشرعية بل مخالفة للدين في عيون الجمهور العام - يحوي بالقوة بذور الإشكالات التي ستبرز في المستقبل، وتقضي على هذه الطبعة الأولى من العقائدية العروبية. إذ لم تكن العروبة تعني في الواقع رؤية واضحة للمستقبل العربي، وبرنامجًا وطنيًا مقبولًا ومتّسقًا، وخيارات واحدة ومنسجمة لترميم الشخصية وإعادة بنائها، بقدر ما كانت راية احتشد وراءها، وبسبب غموضها، جمع متباين ومتناقض من القوى المستاءة من السياسة التركية أو المتضررة منها.

إلى جانب الأقلية القومية التي كان تحرّكها الحماسة لتأسيس الجماعة العربية الموحدة المستقلة كبديل للسلطنة وتعويض سياسي حقيقي عنها، جلس ممثلو المصالح الاجتماعية الصغيرة أو الشعوبية الضيقة والطائفية والجهوية الأكثر مناهضة للفكرة العربية القومية وتناقضًا معها، ومن ورائهم القوى الدولية المتنافسة الطامحة إلى توسيع مناطق نفوذها، من دون أن ننسى التناقضات العميقة والحزازات والمنافسات التي تحف بهذه المصالح الجزئية كلها وتغذي الصراع في ما بينها.

في منظور أغلب هؤلاء الممثلين للمصالح المتعددة، لم يكن لزوال السيطرة التركية من قيمة حقيقية إلا بقدر ما يساعد أو سيساعد في التحرر بالمطلق من أي

سلطة مركزية. وهذا يعني في الأوضاع القائمة إعادة بناء مناطق النفوذ الشخصية أو الجمعية كإقطاعات خاصة، عائلية أو عشائرية أو طائفية. وفي الوقت الذي كان زعماء الإصلاح يحلمون ببناء دولة الشورى الإسلامية في المنطقة العربية على أنقاض السلطنة الظالمة، كما تصوروها، كان الليبراليون والعلمانيون يرون في زوال هذه السلطنة الفرصة التي لا تعوّض للقضاء على السلطة الدينية المنافسة. وفيما كانت الأقليات الدينية تنظر إلى الدولة العربية المنشودة وكأنها التجديد التاريخي للنير الإسلامي، كانت الأغلبية المسلمة تتعلق بها كامتداد للسلطة الشرعية والتاريخية. وبسبب هذه التناقضات العميقة المتضمنة فيها كان من الصعب على هذه النسخة الأولى من العقائدية العروبية أن تقاوم طويلًا وألا تسقط بسرعة في الفوضى والاختلاط. وهذا ما ستترجمه في وقته انتصارات القوات الاستعمارية الفرنسية والإنكليزية واحتلالها أقطار المشرق العربي كلها.

يمكن القول إن الوظيفة الرئيسة التي قامت بها هذه الفكرة في طبعتها الأولى المشوّشة، كانت تسهيل عملية الانفصال نفسيًا وسياسيًا عن السلطنة، وذلك من خلال تقديم بديل مقبول، من العقائدية العثمانية التي بقيت مسيطرة أربعة قرون، والتخفيف من وطأة إخفاق المشروع الإصلاحي الذي كانت تجسده فكرة الجامعة الإسلامية.

بيد أن الهزيمة الكبيرة التي جسّدها انتصار الاستعمار لم تقضِ على الفكرة العربية، على الرغم من أنها قادت إلى انهيار الحركة العربية السياسية الأولى. والسبب في ذلك أن هذه الفكرة كانت تستجيب لحاجات حقيقية، وإذا شئنا تاريخية. فهي التي كانت تقدم أكثر من غيرها، في ضوء شعارات العصر، المرشد الأكثر اتساقًا للخروج من الوضع الذي خلّفه زوال الإمبراطورية بلحمة جديدة جامعة، والحيلولة دون انتشار التمزق والفوضى الشاملة. وستستمر تعمل كحامل لأمل ووعي جديدين، هو الذي سيتم تكريسه في اللغة السياسية العربية الحديثة تحت اسم الوعي القومي الذي يتميز من الوعي الوطني الجزئي الذي سيسود على مستوى النخبات الحاكمة المختلفة في الأقطار العربية. ومن خصائص هذا الوعي أنه يؤكد أن من غير الممكن لأي قطر الخروج من وضعية التبعية والتخلف

التاريخي والحضاري الراهنة من دون ضم جهده إلى الأقطار العربية الأخرى، وبالتالي من دون التفكر ببناء جماعي نطلق عليه اسم المشروع القومي. فمن منظور هذا المشروع الجماعي وحده يمكن لنا، من منطلق هذا الوعي، بلورة رؤية متسقة وتعبئة مشاعر وطنية عميقة وشاملة وتحديد أهداف تاريخية وتأمين الوسائل الممكنة لإعادة بناء الشخصية العربية بما يتفق مع معطيات العصر ومعاييره وحاجات الرد على التحديات الكبرى التنموية والتقانية والعلمية.

بالتأكيد لم تنجح الفكرة العربية في القضاء على الفكرة القطرية الوطنية ولا على الفكرة الإسلامية التي ستستمر كامنة وراء النظم الوطنية الجديدة. لكن هذه الفكرة الإسلامية بدّلت كثيرًا من محتواها. فبعد أن كانت عقيدة سياسية اجتماعية، أي حامل دولة، عادت لتتحول، قبل أن تشهد طفرتها المعاصرة الجديدة، إلى حامل هوية دينية وثقافية وأخلاقية فحسب، ولم تعد، خلال حقبة ما بين الحربين وحتى فترة متأخرة بعد الاستقلال، المصدر الذي تستمد منه السياسة، كيانًا وممارسة، قيمها الجوهرية. وهذا التحول في مفهوم الهوية السياسية، أي العمل على تهميش الإسلام كعنصر تماه سياسي، هو الذي يفسّر كيف سيصبح الدين في ما بعد مصدرًا لتكوين عقيدة اجتماعية وحزب سياسي، أي لإضفاء الشرعية على كيان جزئي لا يعبّر إلا عن مصالح وتصورات فريق اجتماعي واحد، بعد أن كان عقيدة جامعة وأمة أو ملّة. وهذا هو المضمون الأساس للطفرة التي ستشهدها الفكرة الإسلامية في العقود التالية. إن الذي يميز الإسلامية السياسية المعاصرة من الإسلامية الإصلاحية التي كانت تجعل من إصلاح المجتمع (كدين وأخلاق ونظام قانوني وقضائي وتعليم وأدب ولغة) محور اهتمامها، هو موقفها من السلطة، وإيمانها بأن إصلاح المجتمع يمر عبر إصلاح الدولة، وأن تطبيق الشريعة كقانون دولة هو جوهر هذا الإصلاح السياسي. ولذلك بقدر ما كانت الإسلامية الإصلاحية تركّز على نقد المجتمع والفكر الإسلامي التقليدي، فكر الفقهاء والمتصوفة معًا، تركز الإسلامية السياسية على نقد الدولة والحداثة والأفكار والقيم الأجنبية التي تشرّبها المجتمع. وبقدر ما ساهم النقد الأول في تجديد الفكر الإسلامي، يطرح الفكر الثاني على المجتمعات العربية، بصورة جذرية ومتفجرة، مسألة السلطة وتجديد مفهوم السياسة، وهو الذي يفسّر تفاقم النزاع حول العلمانية والدينوية.

حصل أمر مشابه من حيث تبدّل المحتوى والوظيفة، لكن في الاتجاه المعاكس، للفكرة العربية. فبعد هزيمتها السياسية وتخلي الدول الجديدة عنها كمحور لهوية سياسية ومرشد لسلطة وطنية، وولدت هذه الدول كلها تقريبًا تحت الاحتلال أو منه، ستنكفئ الفكرة العربية عن المجتمع وتلتجئ إلى دوائر المثقفين الذين لم يحتملوا فكرة تمزيق المشرق، وآمنوا من أعماقهم بضرورة العمل على توحيده. وسيؤدي هذا الانكفاء في شروط الدخول في الحقبة الاستعمارية وتبدل أطراف الصراع وسياقه، إلى تغيير عميق في طبيعة هذه الفكرة العربية ومضمونها أيضًا. ومن ذلك تحول مركز الثقل في شعاراتها واهتمامها من تأكيد الحقوق العربية السياسية وبلورتها في مواجهة الدولة العثمانية النازعة إلى التتريك، إلى تأكيد الهوية الثقافية، وإبراز وحدة اللغة والشعور والمصالح بالنسبة إلى الشعوب العربية. وعن فكرة وحدة الهوية العربية الثقافية هذه، ومنها، ستنمو من جديد وتتبلور فكرة الوحدة العربية كمشروع جديد متميز كليًا من مشروع الاستقلال عن السلطنة العثمانية الذي شكل مضمونها في الحقبة الأولى. وطُرحت فكرة الوحدة العربية نفسها باعتبارها استراتيجيا جديدة ومشروعًا يستطيع وحده أن يقدم إلى الأقطار العربية المكافحة ضد الاستعمار، ثم المستقلة، أدوات تحقيق أهدافها وبناء نفسها وقوتها. وهكذا ستتبلور عقيدة العروبة تحت الاستعمار، لكن بشكل خاص منذ الاستقلال، كعقيدة قومية معادية أساسًا للاستعمار الغربي وللقوى المحافظة أو الإقطاعية المتعاونة معه، كما ستردد تياراتها المتعددة، الناصرية والبعثية والحركية، في ما بعد.

إن هذه الطبعة الثانية من القومية العربية التي تمثّل الدعوة إلى الوحدة نواتها العقيدية هي التي ستسيطر على الحركة الوطنية العربية في الخمسينيات، وتشكّل العقيدة الملهمة لعدد من الحركات السياسية والسلطات الرسمية، قبل أن تغيّر مرة ثالثة مضمونها السياسي والاجتماعي بعد دخولها في الأزمة العميقة منذ سبعينيات القرن العشرين. ولا تكمن بذور هذه الأزمة كما يقال عادة في نكسة عام 1967، وإنما قبل ذلك في انهيار الوحدة السورية – المصرية، وتفاقم النزاع بين أطراف الحركة القومية العربية بمكوناتها المختلفة، القطرية والسياسية، وفي مقدمة ذلك الصراع بين الجمهورية العربية المتحدة والسلطة الثورية الجديدة

في العراق (تموز/ يوليو 1958)، ثم التعثر في حسم الحرب الأهلية في اليمن وتحولها إلى حرب عربية - عربية بعد دخول العربية السعودية فيها بكل ثقلها. وبدأت الأزمة الفعلية عندما أصبح من الواضح أن ما تراهن عليه الحركة الوطنية العربية، ويمثل محرّكها الأكبر، أعني مبدأ تحقيق الوحدة، وصل إلى مأزق تاريخي واضح، وأن فكرة الوحدة أصبحت شعارًا يُستخدم لتغطية عملية ترسيخ الدول والأنظمة القطرية.

لكن تجديد الفكرة العربية وتحولها من مطالبة بالاعتراف بالذاتية الثقافية إلى مطالبة بالوحدة السياسية للأقطار العربية لم يكن عملية سهلة ولا بسيطة، كما يبدو لنا اليوم بعد مرور الوقت. وكان على دُعاتها أن يناضلوا في الوقت نفسه من أجل تعميق المفهوم الجديد لهذه القومية العربية من النواحي العقائدية والسياسية والأخلاقية كلها، وضد النزعات القومية القطرية أو المحلية أيضًا التي بدأت تنمو ويشتد عودها، بسبب دعم الدول الاستعمارية لها أم بسبب بروز التنافس والمنازعة بين أطراف النخبات العربية المحلية، وسعيها، كلّ على حدة، إلى بناء مناطق نفوذها الخاصة أو التاريخية. وستدفع متطلبات الكفاح ضد الاستعمار في مرحلة لاحقة إلى تدعيم هذه القومية القطرية أكثر من قبل نتيجة ما اقتضاه هذا الكفاح من ضرورة بناء العاطفة الوطنية المرتبطة بالدفاع عن الموطن والتراب الإقليمي، وما ارتبط به من تأكيد تحرير الدولة القطرية واستقلالها. إن تركيز الحركات الوطنية العربية أهدافها على انتزاع السيادة للدولة القطرية من السلطة الاستعمارية لم يكن يحتاج إلى بناء عاطفة وطنية محلية متميزة فحسب، لكنه كان يستدعي أيضًا الدفاع عن مفهوم الدولة القطرية وتأكيد شرعيتها، ولو لم يكن ذلك في وجه الدول القطرية العربية الأخرى. بيد أن هذا التأكيد وضع الفكرة القومية العربية في سباق مع الزمن، وسحب من تحت أقدامها البساط، فأصبحت هدفًا بعيدًا أو غير مباشر لا يمكن التفكير في تحقيقه قبل التخلص في كل قطر عربي على حدة من السيطرة الاستعمارية. لكن كيف سيكون من الممكن تأكيد وجود الأمة العربية الواحدة، في الوقت الذي كان الواقع التاريخي يظهر فيه تكاثر الدول القطرية وانبعاثها، كما لم يحصل من قبل؟ وكيف سيكون من الممكن الحفاظ على الحد الأدنى من الصدقية لفكرة هذه القومية الجامعة في الوقت الذي كان مستقبل الكفاح ضد

السلطة الأجنبية يرتبط أكثر فأكثر بتعبئة الوطنية القطرية الخاصة وتعميق الشعور والولاء القطريين؟

هذه هي المهمة التي تصدى لها مفكرو القومية العربية، وفي مقدمهم ساطع الحصري (1880-1969) الذي تنقّل بين عدد من الجمعيات الوطنية العربية التي ظهرت في ظل السلطنة العثمانية، وصار عضوًا بارزًا في جمعية اللامركزية التي كانت تطالب بنوع من الحكم الذاتي للعرب داخل إطار الإمبراطورية، قبل أن يصبح أحد أكبر المدافعين عن فكرة الاستقلال العربي الناجز. وتقلّد الحصري منصب وزير الثقافة في حكومة فيصل الأول الذي تُوّج ملكًا على أول دولة نشأت في سورية بعد استقلال العرب عن الأتراك في عام 1921، وعمل بعد ذلك مديرًا عامًا للتعليم في حكومة رشيد عالي الكيلاني المعادية لبريطانيا، التي قامت في أثر انقلاب عام 1940-1941 في العراق. ولا شك في أن الحصري هو الفيلسوف الحقيقي الأول للفكرة العربية القومية، وهو أول من أعطى لمفهوم الأمة العربية مضمونًا حديثًا وواضحًا متميزًا من مفهوم الجماعة الدينية وخاليًا من دلالاتها. وهو المضمون الذي ستستفيد منه الحركة العربية في العقود التالية وتحافظ عليه، وربما جزئيًا حتى يومنا هذا. كما أن اتساع أفق نظرته ساعده في تجاوز المفهوم الأقوامي الضيّق المرتبط بالموطن الصغير أو رهين المكان، وأتاح له أن ينظر إلى مسألة الأمة نظرة حضارية ومنفتحة قوميًا وعالميًا. وهكذا ركّز على عوامل اللغة والثقافة والتاريخ بالدرجة الأولى، ولم يعر اهتمامًا كبيرًا لعوامل الجنسية أو الانتماء الأقوامي الأصلي، أو لم يجعل منها شرطًا من شروط تكوين الأمة. كما لم يعر اهتمامًا كبيرًا للعوامل الدينية أو الطائفية التي كانت إحدى مشاغل الحركة الوطنية في المشرق. وهذا المفهوم المتقدّم والإنساني هو الذي أتاح له أن يخرج الفكرة العربية من انغلاقها المشرقي القديم ويفتحها على المغرب العربي. ويعتبر الحصري أن الأقطار الناطقة بالعربية تمثّل جزءًا من أمة واحدة، مهما كان عدد الدول ومهما كانت الأعلام التي ترفرف على المباني الحكومية، ومهما كانت طبيعة الحدود السياسية التي تفصل بين هذه الأقطار.

اعتبر الحصري أن هذه الحدود السياسية ليست إلا جزءًا من الإرث الاستعماري ولا تعكس أي خصوصيات أو تمايزات قومية مشروعة، أو يستحيل

تجاوزها بين الشعوب العربية. فهي جزء من استراتيجيا السيطرة الاستعمارية القائمة على التفرقة. ومن هذا المنظور رفض الفكر القومي أن يعترف بأن الدول العربية الراهنة تؤلّف دولًا قومية متميزة وتعبّر عن إرادات قومية خاصة ومتكوّنة، ونظر إليها على أنها من نتائج سياسات التقسيم والتفريق الاستعماري بين أبناء الشعب الواحد. فهي ثمرة اتفاقات ومعاهدات فرضتها الدول القوية التي تقاسمت العالم العربي بقصد السيطرة عليه. وليس المصريون والعراقيون والمغاربة وغيرهم من العرب إلا أغصان شجرة أو أمة واحدة.

وجّه الحصري نقدًا لاذعًا إلى الفكرة القومية - القطرية، وقارن بين ما تدعو إليه الفكرة القومية العربية وما تنطوي عليه الدعوات القطرية. لكن هذا لم يمنعه من الاعتراف بالخصوصيات والمشاعر الوطنية المحلية. فلأبناء مصر، كما يقول، الحق في الاعتزاز بأمجاد الحضارة المصرية العريقة، كما هو الأمر بالنسبة إلى أبناء الأقطار العربية الأخرى التي تستطيع، من دون أي تحفظ، الافتخار بالحضارة التي قامت في هذا الجزء أو ذاك من أجزاء الوطن العربي منذ فجر التاريخ. ولا يتناقض هذا مع الدعوة العربية. ذلك أن العروبة ليست جزءًا من الماضي المحنط، لكنها تعبير عن طموح الحاضر وعن الأمل بالمستقبل الزاهر والنزوع نحو الإنجاز العلمي والحضاري المشترك. إنها، كما يقول، قومية عصرية تتدفق حيوية منذ أن استيقظت من سُباتها العميق[24].

على عكس ما هو شائع، لم يقتصر تأكيد أهمية الوحدة بين الأقطار العربية على منطقة الهلال الخصيب. وكانت هذه الأفكار وغيرها مشتركة لدى مثقفين ينتمون إلى أقطار عربية مختلفة، لهم أصول وحساسيات جماعية دينية أو جهوية متباينة. ففي الفترة نفسها التي كتب فيها ساطع الحصري أفكاره، كتب مكرم عبيد (1889-1961) وهو الممثل البارز للإنتليجنسيا القبطية في مصر، وأمين عام

---

(24) انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **العروبة أولًا**، ط4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1961).

ترك الحصري كتبًا كثيرة أخرى لعلّ أهمها: ساطع الحصري [أبو خلدون]: **ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات** (بيروت: دار العلم للملايين، 1959)، و**آراء وأحاديث في الوطنية والقومية** (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1944).

حزب الوفد الذي شارك في المفاوضات التي أدّت إلى توقيع المعاهدة المصرية - الإنكليزية في عام 1936، يبرر الخيار العروبي في الفترة نفسها قائلًا: إن تاريخ العروبة يتكوّن من حلقات متتالية تؤلف سلسلة مترابطة. وإننا لو اعتبرنا علاقة اللغة والثقافة العربية التي هي في هذه الأقطار أقوى من مثيلاتها في أي من أقطار العالم الأخرى، والتسامح الديني الذي نشأ وازدهر ولا يزال قائمًا إلى اليوم بين الطوائف والديانات المختلفة في الأقطار العربية كلها، فسندرك أن القول إن المصريين عرب ليست عبارة وهمية، لكنها تعبّر عن الوشائج التي لم تستطع الحدود الجغرافية أن تقطعها، ولا استطاعت الأطماع السياسية أن تقضي عليها، على الرغم من الوسائل التي استخدمتها لتقسيم الأقطار العربية وانتزاع فكرة العروبة من قلوب أبنائها وتشتيت المناضلين لتحقيق الوحدة العربية واضطهادهم. ويستنتج عبيد من ذلك أن الوحدة العربية حقيقة وواقع قائم، لكنها تحتاج إلى التنظيم. أما الهدف الذي يُعطيه إلى هذه الوحدة وهذا التنظيم الوحدوي فهو تكوين جبهة مقاومة للاستعمار وتأمين الحماية للشعوب وتنمية الموارد الاقتصادية وتشجيع الإنتاج المحلي وتطوير التبادل في المنافع وتنسيق العلاقات. ولا بد لذلك كله من أن يؤدي إلى الالتفاف حول مثُل عليا مشتركة، ويزيد من إمكانات التفاهم بين الجميع. فالهدف الأخير بالنسبة إلى عبيد هو تكوين تكتل واحد، وجعل البلدان العربية أقطارًا تضمّها جامعة قومية أو وطن أكبر يتفرّع إلى أوطان صغرى يتمتع كل منها بشخصيته، لكنها تظل متحدة من حيث خصائصها القومية العامة ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالوطن الأكبر(25).

هذا التصور نفسه لأمة عربية واحدة ومتعددة معًا سنلتقيه في المغرب العربي أيضًا، حتى لو أن مشكلة علمنة مفهوم العروبة لم تُطرح بالصورة ذاتها وبالحدّة نفسها. فبالنسبة إلى مصالي (موصلي) الحاج الذي أدّى دورًا بارزًا في ولادة الحركة الوطنية الجزائرية الحديثة كانت الوحدة العربية تبدو حقيقة راهنة وتاريخية منذ الآن، وكتب في عام 1939 في مجلة شكيب أرسلان يعبّر عن إيمانه

(25) المكرميات: مجموعة من خطب وبيانات ومقالات مكرم عبيد من فجر الثورة إلى اليوم، تقديم أحمد قاسم جودة [القاهرة: د. ن.، 1945]، ص147-150، و Anouar Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine*, Collection politique; 39 (Paris: Seuil, 1970), p. 211.

بمستقبل العرب الذين «يحتلون وحدهم نصف الدائرة الجنوبية لحوض البحر الأبيض المتوسط، ويطلّون على المحيط الأطلسي من جانب وعلى المحيط الهندي من جانب آخر»[26]. وهو التصوّر الذي لا يزال قائمًا إلى اليوم.

سواء جاء الحديث عن مغرب متعدد الأطراف أم عن مغرب عربي موحّد وواحد، كان الوطنيون المغاربة يؤمنون جميعًا بالأمة العربية ذات الأقطار المتعددة أو بأسرة عربية واحدة. إن الفكرة الأساس التي تستدعي التنويه هي البساطة والسهولة التي حاول فيها القوميون العرب العاملون في إطار حركات قطرية مكافحة من أجل الاستقلال حل مشكلة الوحدة والتعدد في الوطن العربي. إذ لم يكن القول بوجود أمة عربية واحدة يبدو متناقضًا مع الاعتراف بالوطنيات الخاصة، سواء اعتبر بعضهم أن هذه التعددية الكيانية مفروضة من الخارج، كما يعتقد القوميون العرب الجذريون، أم أنها ثمرة الخصوصيات المحلية والقطرية في إطار الانتماء الواحد، أم أنها نتيجة التخلف والتقهقر التاريخي وما ارتبط به من تقوقع إقليمي. ومن هذا المنطلق كان كثير من الوطنيين العرب، في المغرب أكثر مما كان عليه الحال في المشرق ربما، لا يتردد في استخدام عبارة الأمة العربية إلى جانب الأمة التونسية أو الجزائرية أو المغربية.

هذا ما نجده بشكل واسع مثلًا عند وطنيّ مغربي كبير هو علال الفاسي الذي لم يمنعه دفاعه الدائم عن فكرة المغرب العربي ووحدته من الحديث عن الروابط السحيقة التاريخية التي تجمع بين المغاربة والعرب الآخرين. وكان يعتبر، كما لو أنه تنبأ بما يدور من نقاشات اليوم في الموضوع نفسه، أن وحدة المغرب العربي ليست بديلًا من الوحدة العربية، لكنها خطوة على طريقها وعامل من عوامل تدعيم العلاقات بين العرب الذين يحلمون في كل مكان بوحدة قوية ودائمة[27].

---

(26) Benjamin Stora, *Messali Hadj: Pionnier du nationalisme algérien, 1898-1974* (Paris: [Le Sycomore], 1982), p. 110.

وعن شكيب أرسلان ونشاطه في المغرب، خصوصًا علاقته مع مصالي الحاج، انظر: Juliette Bessis, «Chekib Arslan et les mouvements nationalistes au Maghreb,» *Revue historique*, no. 526 (Avril - Juin 1978).

(27) علّال الفاسي، معركة الحاضر والمستقبل (الرباط: [د. ن.]، 1964)، ص 102-104.

يظهر المؤتمر الأول للمغرب العربي الذي عقد في القاهرة في 15 شباط/ فبراير 1947 ومكتب المغرب العربي الذي نجم عنه، المناخ السياسي العام الذي كان سائدًا في الوطن العربي في تلك الحقبة، والأفكار التي كانت تشغل النخبة العربية، كما يظهر الدور الذي كانت تقوم به القاهرة كمركز لالتقاء الوطنيين العرب المنتمين إلى مختلف الأقطار[28].

الواقع أن العروبة لم تكن قد تجاوزت بعد في ذلك الوقت مستوى المفهوم العام الذي يختلط فيه مفهوم الهوية الثقافية والانتماء إلى دائرة حضارية تاريخية ودينية واحدة والنسب القومي. ولم تكن قد اتخذت طابع العقيدة السياسية الطامحة إلى تكوين مصدر القيم والمبادئ المؤسسة للدولة، أي لم تكن قد تطابقت فيها الهوية الثقافية والهوية السياسية. لذلك كان من الممكن الحديث عن أمة عربية واحدة ودول عربية متعددة من دون أن يثير ذلك أي مطالب سياسية مباشرة تتعلق بضرورة التوحيد وتجاوز التعددية الكيانية. كان الاعتقاد قويًا لدى هذا الجيل أن سير هذه الدول نحو الوحدة سيرٌ حتمي، وأنها لا يمكن أن تكون بأي شكل من الأشكال عثرة أمام التطور الوحدوي. وهذا يفسّر أيضًا لماذا لم تشعر الحركات الوطنية التي كانت تجعل من العروبة مرجعًا ثقافيًا وأقواميًا بالحاجة الملحة إلى تكوين حركة عربية واحدة تتجاوز الأقطار وتتيح العمل على مستوى الوطن العربي كله. ويفسّر كذلك غياب التأمل في إخفاق محاولات التنسيق التي ظهرت في المغرب العربي قبل مؤتمر الصومام (1956) وبعده، والانقسام الخطر الذي أصاب الحركة العربية في المشرق منذ الأيام الأولى للانفصال عن الأتراك.

لكن ترسيخ الحدود السياسية والإدارية - الذي كرّسته أو ساهمت فيه السيطرة الاستعمارية من دون شك - لن يتأخر عن فرض التصوّر القطري باعتباره واقعًا ومصدر استراتيجية ممكنة للتعامل بين الأقطار العربية، خصوصًا أن هذه الحدود تبدو صعبة التجاوز في الحسابات السياسية الداخلية والخارجية. وأدى ترسيخ الكيانات شيئًا فشيئًا إلى إعادة بناء القوى والتوازنات الاجتماعية داخل

---

(28) انظر: الفاسي، الحركات الاستقلالية، و Mostefa Lacheraf, *L'Algérie: Nation et société*, Cahiers libres; 71-72 (Paris: Maspéro, 1965).

كل قطر على أساس إطار السلطة والدولة الجديدة، كما أدّى إلى تغيير الأهداف والقيم والبرامج السياسية للحركات المختلفة أيضًا، وأفرز عقائديات ومذاهب جديدة احتل فيها الدفاع عن القطر أو التعلق به المرتبة الأولى في سلّم الاهتمامات والتربية السياسية. وبدلًا من أن تستملك العقيدة القومية العربية العقائد القطرية الأخرى استطاعت هذه العقائد الأخيرة أن تستخدم، في الكثير من الحالات، العروبة لإعطاء نفسها الشرعية والظهور بمظهر الجزء التابع للكل والأداة الضرورية لتحقيق القيم والأهداف العليا العربية والإسلامية. وهذا التغير في تفكير الحركات الوطنية العربية وأهدافها ومصيرها هو الذي يفسّر كيف يجري التخلي بسرعة عن العقائدية الإسلامية ذات النزوع العالمي والفقهي، واستُبدلت في عموم الوطن العربي بعقائديات قومية - قطرية تعكس بصورة أفضل حركة التفكك العامة التي كانت تعيشها الدولة الإمبراطورية والجماعة العربية التقليدية، كما تعكس نشوء التحالفات المحلية الجديدة التي جمعت بين مصالح متنافرة، ووضعت في إطار واحد الفئات الاجتماعية الاقتصادية والتضامنات العصبوية الضيقة للجماعات العشائرية والعائلية والطائفية، وعملت على خلط التصورات الدينية والعلمانية، الوطنية أو الليبرالية، المنتشرة في الطبقة الوسطى الصاعدة.

لكن حتى قبل ذلك، لم يكن الاجماع كاملًا في ما يتعلق بتأكيد العروبة باعتبارها إطارًا للانتماء التاريخي والثقافي ومرجعية عامة. ولم يخلُ الأمر من وجود نزعات منافسة ومناقضة أدّت دورًا قويًا في إضعاف فاعلية الدعوة العربية (في المشرق) والعربية الإسلامية (في المغرب). ومن بين هذه العقائديات الجزئية التي كانت تنزع إلى أن تشكّل رؤية موجّهة أو ملهمة لحركة وطنية اجتماعية مركبة أو لما يشبه «القومية» المنافسة للفكرة العربية، يمكن الإشارة إلى النزعة الفينيقية التي دافع عنها شارل قرم وميشيل شيحا وسعيد عقل، وجعلوا منها المرجع الأساس لحضارة خاصة ليس لها أي علاقة بالحضارة «البدوية» التي جاء بها العرب[29].

---

(29) انظر على سبيل المثال: الخازن، دفاعًا عن استقلال لبنان القانوني والتشريعي (بيروت: [د. ن.] 1910).

انتشرت النزعة الفينيقية وسخّرت لخدمة هدف بناء الدولة والجماعة المحلية في لبنان بشكل رئيس، وجزئيًا في تونس التي كانت تفتخر في ظل البورقيبية بالانتساب إلى قرطاجة، أكثر من افتخارها بالانتساب إلى مكة أو المدينة.

منها أيضًا القومية السورية التي تكلم فيها شكري غانم وجورج سمنة[30]؛ والقومية السورية الاجتماعية التي تزعّم الدعوة إليها أنطون سعادة، التي دافعت عن فكرة وجود أمة سورية أبدية تضم الشعوب التابعة إلى منطقة سوريا الطبيعية أو بلاد الشام والهلال الخصيب، والتي تتمتع في نظر أصحاب هذه العقيدة بخصائص ومزايا تختلف عن باقي الشعوب العربية «البدوية» التي استمرت قبل الإسلام وبعده وحافظت على هويتها الخاصة[31]. ومنها كذلك القومية أو الهوية المتوسطية التي دافع عنها طه حسين[32]. أو الفكرة الفرعونية التي حاول أن ينشرها عدد من المفكرين المصريين التي عبّر عنها سلامة موسى في تأكيده أن المصريين يؤلفون عائلة واحدة تعيش منذ عشرة آلاف عام في هذا الوادي، وليس فيهم مصري واحد لا يختلط دمه بقطرة من دم رمسيس أو خوفو أو أخناتون[33].

على غرار سلامة موسى يفسّر محمد حسين هيكل تواصل الهوية والشخصية المصرية عبر التاريخ، وعلى الرغم من تبدل الثقافة، بوجود ما يمكن أن نسميه الغريزة القومية القوية. وقوة هذه الغريزة ناجمة عن ضخامة العوائق الصحراوية والمائية التي تفصل مصر عن كل ما يحيط بها، ويجعل من الصعب على الآخرين من جيرانها النفوذ إليها. فعلى هذه العزلة يمكن أن تراهن مصر أو يجب أن تراهن في تعميق شعور الانتماء إلى الدولة والتكون كقومية مستقلة[34].

لكن سرعان ما ستظهر هذه المذاهب التي كانت تستقي عناصرها من الخيال

---

(30) Georges Samné, *La Syrie*, préface de Chekri Ganem (Paris: Bossard, 1921).

(31) أنطون سعادة، الآثار الكاملة، 3 ج (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، 1975-1978).

(32) انظر: Abdel-Malek, *La Pensée*, p. 141.

(33) أحمد عبد الرحيم مصطفى، تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1973).

(34) قرقوط، ص 237-238.

والتأمل في الماضي أكثر مما تستند إلى حقائق اجتماعية وإنسانية معاشة، عجزها عن تعبئة الشعوب وتنمية شعور الولاء إلى الدولة والقانون، وهو المطلوب من أي فكرة قومية. وستتراجع عن مواقعها أمام عقائديات قطرية أكثر حداثة وعقلانية، تستلهم بشكل أساس المفهوم الليبرالي الذي يؤكد أهمية الانتماء إلى قِيم ونظم سياسية معينة أكثر مما يبشر بالوحدة أو يحيل إلى تراث ثقافي وتاريخي ماضٍ. ولعل أكثر هذه العقائد القومية تماسكًا هي فكرة القومية المصرية التي صبّت فيها كل تيارات الحركة الوطنية التي نجت من هزيمة ثورة 1919.

على الرغم من أن زعماء الفكرة القومية - القطرية أمثال أحمد لطفي السيد لم يتخلوا عن تأكيد وجود شخصية محلية متميزة قائمة على قدرة مصر الاستثنائية على هضم جميع الشعوب التي احتلتها أو وفدت إليها، وصهرها في بوتقتها الخاصة وإخضاعها لقيمها وجعلها جزءًا منها، إلا أن مركز الثقل في المذهب القومي الجديد أصبح يشير، هنا كما في باقي الأقطار العربية، إلى أهمية إيجاد روح المواطنة والالتزام بالقوانين وتأمين المشاركة السياسية من خلال نظام نيابي انتخابي. إذ تمثّل الأمة في فكر لطفي السيد، الزعيم الفكري لهذا التوجّه من دون شك، وحدة من المصالح، وتتجسّد في الاقتراع العام أكثر مما تحيل إلى أصل ثقافي أو تاريخي أو ديني. فهذه المصالح، على عكس القيم والمعتقدات والأفكار والتواريخ، لا يمكن أن تختلط بمصالح الدول الأخرى، سواء كانت الدولة دولة الخلافة (إشارة إلى رفض الانتماء الإسلامي المرتبط بتركيا في ذلك الوقت) أم أي دولة من الدول العربية الأخرى (إشارة إلى رفض الدعوة القومية العربية)[35].

جاء اللجوء إلى المذهب الليبرالي، بما يتميز به من تركيز على الحريات التي ترتبط رعايتها بالدولة، وما يشير إليه من مشاعر التعاقد بين مواطنين أكثر من التذكير بجماعة تاريخية متواصلة، ليسعف الاستراتيجيا القطرية ويضفي الشرعية المفقودة على دولة الاستقلال العربية في مواجهة الشرعية التاريخية والثقافية للجماعة التي تراهن على توظيفها الاستراتيجية الوحدوية. لذلك لن يكون من قبيل المصادفة أن يترافق التراجع عن هذا المذهب الليبرالي في الخمسينيات

---

(35) أحمد لطفي السيد في: الجريدة، 2/ 1/ 1913، و Abdel-Malek, *La Pensée*, p. 170.

والستينيات بعودة الحياة إلى الفكرة العربية باعتبارها مصدرًا أخيرًا لتأمين مثل هذه الشرعية للدولة القطرية. وهكذا ستشهد هذه الحقبة النجاح الأكبر لمذهب القومية العربية الذي استطاع أن يهزم في آسيا العربية أولًا ثم في باقي أقطار الوطن العربي، أي مذهب قومي آخر كان ينافسه على بلورة مشاعر الولاء الجماعي. وهذا هو الذي يفسّر استمرار الشعور بوجود الجماعة العربية الواحدة حتى الآن والارتباط داخل كل قطر من الأقطار بين الهوية المحلية والهوية العربية، حيث أصبح من المستحيل فيها استخدام كلمة الأمة من دون التفكير بصفة العربية، كما يفسر التمييز الذي استقر عليه الحال في اللغة السياسية المعاصرة بين معنى الجنسية أو التابعية ومعنى القومية، ومن وراء ذلك النزوع العميق والمستمر في هذه المنطقة إلى الوحدة والاتحاد.

الواقع أنه على الرغم من أن الفكرة القومية العربية في طبعتها الأولى خسرت المعركة الكبرى لميلاد الوطن العربي، ظلّت ترخي بظلالها على مجموعة الوطنيات الجديدة الناشئة وتشكل مركز تراجع وحماية لها سواء في ما كانت توحي به من شرعية بعيدة أم في ما تحث عليه من التضامن العملي بين الأقطار العربية. فكان من الطبيعي إذًا أن يتجلّى ضعف هذه الوطنيات القطرية، في كل مرة تتعرض فيها لأزمة حقيقية، إلى إعادة الاعتبار إلى العقائدية العروبية التي بقيت تنمو بصمت تحت الأرض، وتتردد كلازمة من حقبة إلى أخرى، قبل أن تصبح في الخمسينيات مرة ثانية العقائدية الوطنية الأولى في الوطن العربي.

النتيجة أن تغلغل مفاهيم القومية والحرية والفردية الحديثة في الوعي والفكر العربيين عمل على تدمير الأساس التقليدي الذي كانت تقوم عليه صورة الهوية القديمة كانتماء لجماعة دينية مثلما قوّض الشعور السابق بالولاء إلى السلطة الإمبراطورية. لكن الشعور القومي لم يكن قد وصل إلى مرحلة كافية من النضج الذي يسمح بأن تنحسر هذه الإمبراطورية عن وطن عربي موحّد أو عن تكتل منظم أو جماعة واحدة، كما أن الشروط الذاتية والموضوعية لم تكن كافية أو مكتملة حتى تمكّن الأقطار المستقلة من توليد المؤسسات الوطنية الجديدة القادرة على الحلول محل المؤسسة السياسية القديمة في استقطاب الولاء الجماعي وبلورته،

أي من بناء وطنية قطرية عميقة وصلبة. فلم يكن هناك ما يمنع الدولة القطرية الناشئة من أن تتحول إلى حامل فعلي وناجع لقومية ناشطة، لو لم تقع منذ البداية في قبضة السلطة الاستعمارية، ولو لم تظل في أغلب الأحيان صنيعتها المباشرة. والحال أنها كانت تجسد، بما هي دولة استعمارية (عكس وطنية)، النفي الصريح للهوية الوطنية. وهكذا لم يكن هناك قطب واضح يسمح بتحديد خيار واحد أو جامع في ما يتعلق بتصور الهوية الجديدة، أي بإعادة تركيب ناجحة للعناصر التكوينية التي تقوم عليها الهوية، كحقيقة مجتمعية ملموسة. ونعني بهذه العناصر التكوينية في حالة العرب: الإسلام كمرجعية دينية وأخلاقية، والعروبة كواقع اجتماعي وثقافي ولغوي، والخصوصيات الإقليمية المعبّرة عن التنوعات والتمايزات الثقافية أو الجغرافية أو المذهبية.

أدى تفكك الدولة التقليدية إلى دمار نظام القيم السائد، ومن ورائه شبكات التضامن الجماعية أو الوطنية المعتمدة عليه. وبقدر ما أدّى إلى انهيار العقيدة الاجتماعية القديمة ترك الشخصية الجماعية من دون اسم، أي فجّر أزمة هوية عامة، وأثار مشكلة المعايير المنظمة والأسلوب الذي سيجري على أساسه التوجّه الجماعي في التاريخ. وفي غياب مثل هذا التصور، والنظام القيمي والفكري الجديد الذي يحظى بالحد الأدنى من الاتساق والعمق، لم يكن من الممكن لهذه الجماعات المحلية أو الأقوامية أن تموضع نفسها وتعين مواقعها الجديدة إلا بالاستناد إلى العوامل الملموسة والقريبة المتناول والإدراك، أي تلك التي لا تحتاج في وجودها إلى اتفاق أو وعي تاريخي شامل، أعني تنافس العصبيات الجزئية الطبيعية أو الجهوية أو الطائفية، وما يمكن أن ينجم عنه من التقاء عفوي للمصالح الخاصة أو للتآلفات الوقتية، وهي العوامل التي أعاد تكوينها الوضع الاستعماري الجديد، والتي كانت تتبدّل بالضرورة مع تبدل الأحوال والأوضاع.

في سياق هذه التجربة الجديدة العملية، تجربة الدولة والهيمنة الخارجية، سينشأ ويترسخ شيئًا فشيئًا نظام القيم الجديد الذي ستقع عليه مهمة إعادة تركيب مفهوم الهوية وربط الشخصية المادية الملموسة بالمتحولات التاريخية والجيوسياسية. وليس من الغريب أن يكون العنصر الغالب والمتغلب في هذا

المفهوم هو ذاك الذي كان يتماشى بصورة أكبر مع ميزان القوى القائم، ويستجيب بشكل أفضل لتحولات الجغرافيا السياسية وتقلبات الوقائع التاريخية، أي الذي يتماشى مع حاجات النظام الاستعماري والاستعماري الجديد، ويجسّد تفكك الجماعة الكبرى، والمقصود بالطبع عنصر الخصوصية الجزئية أو المحلية: الجهوية أو العشائرية أو الدينية أو الطائفية، وذلك بحسب تيسرها.

تعرّضت الهوية - أو صورة العربي الجماعية عن ذاته ورؤيته لاتجاه واستراتيجية إعادة بناء شخصيته التاريخية - إلى قطيعة داخلية وتبدل فجائي. وصارت العناصر التكوينية الثلاثة التي كانت تبدو منذ قرن، وكأنها مستحيلة الانحلال والانفراط، بل لا قوام لواحدها من دون الآخر، أي مثالًا للتناغم والانسجام الكوني، رمزًا للتعارض والتناقض والتنافر. فأصبح من غير الممكن والمقبول والمنطقي أن يكون المرء مصريًا وعربيًا ومسلمًا في الوقت نفسه، ولا بد له من الاختيار بين هذه العناصر الثلاثة. وأصبح الواقع المجتمعي التاريخي ذاته يبدو شاذًا أو نشازًا صعب الاحتمال، ولا بد من تغييره.

كان يقوم اتساق الشخصية التقليدية ووعيها وحدتها على تصور للهوية، يحتل المرجع الإسلامي فيه المركز الأول في نظام القيم والعناصر التكوينية والمفاهيم الكبرى المنظمة للسلوك الفردي والجمعي، بينما يحتل عنصر الخصوصية: الثقافية أو الجهوية أو العشائرية أو الأقوامية التي لا تشارك في تكوين النظام الاجتماعي إلا بوصفها مصدرًا للتضامنات الجزئية والقيم الفولكلورية، المركز الثاني. أما الإحالة إلى العربية كنظام من الدلالات النسبية واللغوية والأدبية فلم تكن تحتل في الواقع إلا المركز الثالث، ومن خلال الارتباط بالمرجع الديني، وباعتبارها تعبيرًا عن الانتماء إلى لغة وثقافة نظرية تشكّل وعاءً ضروريًا للتداول الصحيح للقيم الإسلامية. هذا هو النظام التراتبي لتصور الهوية الذي ضمن خلال قرون عدة تماسك بنيان الجماعة العربية واتساق تصورها لذاتها. وهو الذي قُلب مع الدخول في العصر الحديث وتفكّك السلطنة الإسلامية ونشوء الاستعمار وما رافقه من تقسيم وإعادة توزيع للفضاء السياسي العربي والإسلامي. وكان يكفي تنحية الإسلام كعنصر أول مركزي في بناء الهوية السياسية حتى تبرز

الخصوصيات الجزئية إلى السطح وتتحول إلى مرتكز لهوية جديدة قيد الإنشاء. لكن التنافر الشديد الذي يميّز بنية هذه العناصر الخصوصية سيشكّل عائقًا كبيرًا أمام نجاحها في تأسيس هوية سياسية فاعلة، أي مرجعية سياسية مقنّعة ومتسقة بما فيه الكفاية حتى ترد على حاجات بناء الدولة وتسيير السلطة الحديثة. وفي مواجهة هذا التنافر، وكوسيلة لتجاوزه، ستستمر نزعة تصعيد الهوية، أي استمرار الشعور الأساسي بالانتماء إلى العشيرة والقرية والمحلة والطائفة، وتجاوزه في الوقت نفسه في خطاب الهوية القومي أو الوطني، العربي أو الإسلامي، وذلك تبعًا للحالات والأحوال التاريخية.

هكذا، إذا كانت الحقبة الاستعمارية قد واكبت تفكك مفهوم الهوية وتناثر عناصرها الرئيسة في كل اتجاه، أي فقدانها الزمانية الواحدة، إسلامية كانت أم عربية أم أنثروبولوجية، فإن حقبة الاستقلال لم تستطع أن تحسم التناقض والنزاع بين تفعيل وإعادة إنتاج الخصوصيات الجزئية وتعميق الإيمان الموازي بضرورة تعميق الانتماءات الشمولية الوطنية أو القومية أو الدينية. ولهذا ستظل أزمة الهوية السياسية مستمرة، وسيستمر التنافس بين عناصر الشخصية الوطنية قائمًا والتراتب متقلبًا بحسب تقلب الأحوال التاريخية والاجتماعية. لكن لا يعني هذا الإخفاق في إنتاج تصوّر ثابت ومتسق للهوية يقود إلى استقرارها واتساقها التاريخيين، أن هذه العناصر فقدت قدرتها على التأثير. والواقع أن انهيار التوازن سيتيح لكل العناصر التكوينية فرصة أكبر للنمو المتحرر من كل ضغط أو قاعدة، مفاقمًا بشكل مستمر من أزمة الهوية هذه، على الرغم ممّا كان يقدمه من أدوات جديدة لمواجهة الغزو الخارجي. وبقدر ما كان يعمّق التناقضات والاختلالات الذاتية وعدم الانسجام، كان هذا النمو يضاعف انعدام قدرة السيطرة على المصير ويزيد من فرص تحكّم السلطة الاستعمارية بالجماعة الوطنية. وكانت زيادة هذا التحكّم الاستعماري وتحولها إلى مركز التوازن الأول والإجباري لمجموع النظام الاجتماعي يقلّل بدوره بشكل أكبر من قدرة الجماعات المشتتة على تجاوز تناقضاتها والتوصل إلى رؤية مشتركة ومتسقة تجمع بين عناصر الشخصية الجماعية في ترتيب جديد، أي تبدع الوعي القومي وتدفع به إلى الاستقرار، وتسمح لجميع الأجزاء بأن تنمو معًا، وفي الاتجاه نفسه، بدلًا من أن تنمو في حركة تجاهل متبادل أو تنابذ أو عداء. وهذا يفسر لماذا لم

يكن من الممكن نشوء حركة قومية ووطنية شاملة وقوية في عدد من الأقطار العربية، وبالتالي لماذا اتخذ الكفاح ضد الاستعمار صورة ردة الفعل المشتتة والموزعة بحسب المناطق والعشائر والطوائف. فلم يكن من الممكن في إطار الموقع الذي كانت تحتله السلطة الاستعمارية والدور الذي تقوم به في التوازن العام، نموّ الشروط الملائمة لإعادة بناء الشخصية وتحقيق وحدة التصور الجماعي للهوية وإعادة تبديل مركز التوازن داخل تركيبة العناصر التكوينية. ولن يمكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة وتجاوز أزمة الهوية الأولى التي ولّدها زوال الإمبراطورية وتفكّك الجماعة الكبرى إلا من خلال الكفاح المترابط ضد الاستعمار، وعلى أرضية مواجهته والتحرر منه. هكذا صار الكفاح الوطني نفسه والقيمة التاريخية الجديدة المستمدة منه، أعني الاستقلال، البوتقة التي سيجري فيها من جديد صهر عناصر الشخصية، والإطار الذي سينشأ من خلاله، وبفضله التركيب والأنموذج الأول للهوية العربية، وهو أنموذج وطنية الدولة والقطر المتحرر من الاستعمار الذي سيستمر يفرض نفسه حتى الآن، والذي ستستند إليه الأمة العربية الحديثة في توليد ما تحتاجه من مشاعر الولاء والانتماء الأساسية الضرورية لتبرير وجودها وعملها.

الواقع، كان التركيز على الخصائص والخصوصيات الجزئية والجهوية الوسيلة الرئيسة التي يمكن أن تتيح للسلطة الاستعمارية، بوصفها سلطة أجنبية، وبقدر ما يضمن تفكيك الجماعة القومية وزعزعة القيم المدنية والحضارية التاريخية (الإسلام كدين، والعروبة كثقافة عليا) وشق التضامنات الوطنية، أن تظهر بمظهر عامل الاتساق الضروري ونقطة التوازن والتماسك في البناء كله، بل أن تفرض منظومات قيمها كمصدر وحيد للمدنية. وهنا تكمن الدلالة الاستراتيجية لهذه السياسة الاستعمارية التي كانت تركّز على الخصوصيات وتطمس بقدر ما تستطيع العلاقات والخصائص المشتركة. وكان إعطاء الأسبقية في تأويل الهوية إلى عناصر الخصوصية وتأكيدها وتنميتها كمعيار للتقدم والتطور والترقي في نظام السلطة الجديدة، وبالتالي التقليل من شأن البنية الثقافية الجامعة العربية، بل إنكار حتى وجود شعب عربي متكوّن سياسيًا ويتمتع بالقدر الكافي من الوعي الذاتي، يخفي هذه الإرادة في التمكين للسيطرة الخارجية. وشكّل هذا التأويل الأساس العقائدي لمصادرة السياسة ذاتها في الأقطار العربية. ذلك أن

غياب الوعي الجماعي السياسي بالذات يعني أن الدولة الاستعمارية هي الوحيدة القادرة على رؤية المصلحة العامة للسكان وضمان احترام حقل هذه المصلحة ضد تصادم المصالح الجزئية واحترابها على مستوى الأمة وداخل كل قطر. وهذا ما ستدركه الدولة القطرية في ما بعد عندما ستدخل في أزمتها التاريخية وتتحول هي نفسها إلى سلطة خارجية أو أجنبية.

في الحالين، إن الحاجة إلى بناء الحركات الجماعية الشعبية والوطنية هي التي تكمن وراء إعادة تقويم متصاعد للتراث العربي أو/ الإسلامي، وهي التي ستدفع إلى تطوير حركة الإحياء والتجديد الواسعة لهذا التراث على حساب التركيز الاستعماري على الخصوصيات الأنثروبولوجية والجهوية وتلاعب السلطات الدكتاتورية بالتمايزات الطائفية أو العشائرية أو العائلية.

بالمثل، سيساهم الكفاح ضد الاستعمار والسلطة الدكتاتورية، بشكل دائم تقريبًا، في دفع المجتمعات إلى بلورة عقائد تسمح بالتوفيق بين عناصر الشخصية المتنافرة. ومن خلال تنوع أساليب هذا التوفيق وطبيعته ستتميز الشخصيات الوطنية الجديدة وتتعين طبيعة الدول والأنظمة التي ستنشأ في سياقها. وكان من الطبيعي أن يؤدي انهيار الخيار الإسلامي الإصلاحي وتضاؤل صدقية العقيدة الاجتماعية المرتبطة به إلى إعطاء الأولوية لعنصر العروبة منذ بداية القرن العشرين في إعادة النظر بالتصور الجديد والحديث عن الهوية في المنطقة العربية. إذ تراجعت فكرة الجامعة الإسلامية بسرعة بعد سقوط الأقطار العربية تحت سيطرة الدول الاستعمارية، وتحوّل الإسلام في المرجعية الجديدة إلى عنصر استمرارية دينية وحضارية وفكرية. ومع نجاح السلطة الاستعمارية في فرض الكيانات السياسية الجديدة، وانطواء الحركة الوطنية على الحدود القطرية ومراهنتها على تعبئة الشعور الوطني المحلي، أصبحت فكرة الجامعة الإسلامية نوعًا من الفكرة الطوباوية التي لا تطابق واقعًا سياسيًا، ولا تعكس أي حركة عملية ومادية ملموسة على خريطة الجماعة العربية.

كان مشروع إحياء الأمة الإسلامية باعتباره استراتيجية مواجهة للتحدي الغربي الاستعماري، يواجه عقبات كبيرة صعبة الحل. فعلى المستوى النظري

لم يكن من الممكن بسهولة تجاوز الصورة التقليدية للنظم الإسلامية التي كانت سائدة وبلورة رؤية حديثة ومتفقة مع متطلبات العصر وحاجات الرد الإيجابي على الطلبات السياسية والأخلاقية والاقتصادية الجديدة. وهذا ما عبّر عنه إخفاق الإصلاح الإسلامي نفسه في التحول إلى عقيدة اجتماعية سياسية محرّكة للعمل الجماعي الوطني والداخلي. وعلى المستوى العملي، لم يكن من الممكن بسهولة أيضًا التمييز في مفهوم الهوية الإسلامية السياسية بين بناء دولة وطنية مستندة إلى المرجعية الإسلامية، وتحقيق وحدة العالم الإسلامي السياسية كما عبرت عنها فكرة الجامعة الإسلامية. ولا يعني بناء مثل هذه الجامعة أقل من النجاح في توحيد رقعة بشرية أصبحت من الاتساع إلى درجة صار فيها هذا التوحيد مساويًا في الواقع لإقامة منظمة عالمية. ولم يكن إحياء التضامن الفعلي على نطاق هذه الرقعة، وفي ما بينها صعب المنال بسبب طول المسافات وتعدد الشعوب فحسب، لكن بسبب ما تعرّضت له شبكات التواصل والتبادل القديمة نفسها من تفكك ودمار أيضًا.

لكن إذا كانت عقائدية الجامعة الإسلامية، أو الإسلامية كمصدر لنزعة قومية، بدت غير فاعلة بسبب غموضها أو عدم وضوح الأهداف والاستراتيجيات العملية المرتبطة بها، فإن العصبية القبلية أو النعرة الجهوية كانت تبدو هي الأخرى أضيق بكثير من أن تسمح بتوليد فكرة وطنية واستيعاب ما تنطوي عليه وتفترضه بالضرورة من قيم ومبادئ وقوانين إنسانية شاملة حتى تكون فاعلة. وإضافة إلى ما كان يتطلبه الأخذ به كمرتكز ودليل لبناء الدولة من تمزيق حتمي لشبكات التبادل والتواصل القائمة وحرمان المجتمع من الحد الأدنى من وحدته الفضائية الضرورية، كان الخيار العصبوي يتعارض بشدة مع تقاليد الدولة الإمبراطورية والتشكيلة الاجتماعية القديمة التي تشجّع على التعددية الثقافية واللسانية والاجتماعية. وكان السعي إلى إعادة بناء الشخصية الوطنية انطلاقًا من الأسطورة العصبوية، أي من الخصوصيات الأنثروبولوجية يعني باختصار القبول بفكرة ضرورة تهديم القصر القائم لقدمه، واستخدام أنقاضه في بناء أكواخ هزيلة لا تستطيع أن تقدم أي حماية حقيقية. وكان يعني هدر الإمكانات وتبذيرها وتحطيم كيان عضوي حي وقتله من أجل أشلاء لا حياة فيها.

في المقابل بدت العروبة في عيون القادة والناشطين الاجتماعيين في ذلك الوقت العنصر الأمثل في بناء عقيدة سياسية تضمن الحد الأدنى من الوحدة الفضائية والجغرافية الضرورية لبناء استراتيجية فاعلة، كما تضمن الارتباط الوثيق بالتراث والمرجعية الإسلامية والشرعية التاريخية. وهكذا أصبحت الفكرة الأكثر حظًا في أن تتحول إلى محور لبلورة العقيدة السياسية المرشحة لوراثة العقائدية السياسية الإسلامية التقليدية. فهي تشكل القاسم المشترك والحل الوسط بين الاختيار الإسلامي الذي لا يزال يبدو في صياغته التقليدية شديد البعد عن مفاهيم العصر الوطني الجديد وقيمه، والحل القُطري أو نصف القطري الذي يجسّد الخضوع الكامل للاستراتيجية الأجنبية. بل يمكن القول إنها ربما كانت تمثل الفرصة الأقدر على بلورة المشاعر الوطنية العميقة وتوليد قومية تاريخية، حيّة وفاعلة ومحرّكة، في المنطقة العربية. بيد أن الحظ لم يوات هذه العقيدة التي تعرّضت منذ ولادتها للتشويه، وفقدت الكثير من صدقيتها قبل أن تصبح من جديد حركة شعبية قوية في الخمسينيات. وأدى تورطها في التحالف مع القوى الأجنبية لتدمير الدولة العثمانية إلى إثارة الشكوك في أهدافها وابتعاد الرأي العام العربي والإسلامي في عموم الأقطار العربية عنها. وجاء الانهيار السريع للثورة العربية الكبرى في عام 1916، ضد الدولة العثمانية، ثم استقالة زعمائها وسقوط معظمهم تحت إغراءات القوى الاستعمارية، وقبولهم غير المبرر بالخطط التقسيمية التي فرضها، ليؤكد هذه الشكوك، ويثبتها وينفّر الرأي العام العربي منها لعقود طويلة مقبلة.

قلنا إن الهوية، أي تصور الجماعة لذاتها، لا قيمة لها ولا فاعلية إلا بقدر ما تساهم في حل تناقضات الشخصية الحقيقية وتساعدها في أن تصل إلى استقرارها وتوازنها ووضوح أهدافها، أي على أن تكون عضوًا فاعلًا في ساحة العلاقات الدولية. ولا بد للنجاح في ذلك من أن تأخذ في الاعتبار قدراتها الذاتية الفعلية، وبالتالي أن يتطابق هذا التصور مع واقعها الفعلي. فلن ينجح الضفدع في حياته إذا تصور نفسه ثورًا، كما تقول الأسطورة. والحال أن الفكرة العربية، على عكس ما هو سائد اليوم، لم تكن أمرًا بديهيًا أو مستقرًا وثابتًا، بل كانت اكتشافًا سياسيًا بكل ما يعنيه ذلك من معنى. وكان عليها كي تتحول إلى مرشد عقيدي للعمل الوطني

على صعيد الوطن العربي أن تحل مسبقًا عددًا من المسائل والتناقضات النظرية والمادية القائمة على مستوى النظرية والعقيدة وعلى مستوى الواقع العملي وحقائقه النفسية أو السياسية أو الطبقية أو الجيوسياسية. وبسبب إخفاقها في ذلك، لم يعد من الممكن للوعي الوطني في الوطن العربي أن يجد بسهولة مرتكزًا عقيديًا ثابتًا. وسيظل، على الرغم من تكوّن الدول وتنامي المصالح والطبقات والعقائديات الوطنية، مشتتًا بين نزعة قطرية نابعة من ضرورة الخضوع للأمر الواقع الدولي، والقبول به ممثلًا في الدولة القائمة كإطار لتداول السلطة وتبلور القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، أي للمبادرة على الساحة العالمية الحضارية، ونزعة إسلامية سياسية لا تطابق الحقائق التاريخية العملية الحية، على الرغم من بقائها مصدرًا للشرعية والأخلاق الاجتماعية الفاعلة والمرجعية الجماعية، وذلك بقدر ما يستدعي اشتغال الأخلاق الاشتراك المسبق للفرد في تراث ثقافي واحد يكون مصدر الافتخار والتمايز والقرابة التاريخية والذاكرة الموحّدة.

هكذا، إذا كان الميلاد السياسي الحقيقي للعرب والعروبة لن يبدأ في العصر الحديث إلا بعد مرور عقود عدة على زوال الدولة العثمانية، أي عشية الحرب العالمية الثانية، يوم تحقق القضاء على الاستعمار المباشر، فإن تحولهم إلى فاعل تاريخي، وهو ما يستدعي الوعي الذاتي وتفاعل مفهوم الهوية مع حقيقة الشخصية، يكاد لم يبدأ بعد، ولم تبدأ كذلك رحلتهم الطويلة من أجل التحكم بذاتهم والسيطرة على مقدراتهم. وعلى الرقعة الشاسعة لتلك المنطقة التي تتداخل فيها الهضاب والسهوب الخصبة الساحلية مع الصحارى الداخلية لا يزال العرب يجاهدون لعبور الصحراء والخروج من التيه، موزعين على عشرين دولة مستقلة - إضافة إلى فلسطين المحتلة، تغطي مناطق متفاوتة التمايز يتجاوز عدد سكانها مئتين وثلاثين مليون نسمة. وفي هذا الفضاء الواسع الذي يمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي، لا تزال المعركة التاريخية التي بدأت مع انهيار الدولة العثمانية مستمرة: معركة الوطن العربي الداخلية في إعادة بناء الشخصية وتأسيس التوازنات المحلية، معركة الارتفاع بهذا الوطن فوق تناقضاته الذاتية، وتأكيد وحدته التي تفرضها الثقافة والتاريخ والموقع الجيوسياسي الذي يجعل منه همزة الوصل بين آسيا وأوروبا وأفريقيا. لكن بصرف النظر عن هذا التقسيم السياسي، من

الممكن التمييز بين ثلاث مجموعات رئيسة تكوّنت أو أنها في طريقها إلى التكوّن على أساس تشابه التجارب الوطنية الحديثة والأوضاع الاقتصادية، أكثر مما هي نتيجة الخصوصيات الأقوامية (الإثنية): مجموعة دول الخليج التي يوحّد في ما بينها عامل وجود الثروة النفطية الكبيرة مقارنةً بعدد السكان، ومجموعة المغرب العربي التي تتبلور أساسًا على قاعدة تشابه تجربة الاحتلال الفرنسي واستمرار آثارها، والمجموعة المكوّنة من مصر والسودان والعراق وسورية ولبنان والأردن واليمن التي تحتل موقعًا وسطًا بين المجموعتين الأخريين، وتتميز من الأولى بالكثافة الكبيرة في السكان مقارنة بمحدودية الموارد، وعن الثانية بالتعريب الشامل للنخبات المحلية أو بالأحرى بغياب المعركة اللغوية.

لكن ماذا بقي من معركة الهوية في النهاية، ومن هم هؤلاء العرب اليوم؟ ما هي البنية السياسية الفعلية لهؤلاء السكان المتماثلين والمتمايزين، الموحّدين والمنقسمين، المتخاصمين والمتضامنين في الوقت نفسه؟ هل هم أمّة واحدة مندمجة ومدعوة إلى تكوين دولة واحدة، أم هم بالأحرى أمم مختلفة لم تستطع قرون الهيمنة العربية - الاسلامية الطويلة محو حدودها أو القضاء على خصوصيتها؟ أم هم أمم في طور التكوين، أم فسيفساء من الأجناس والقبائل والعشائر المتعايشة لا يمكن ولا يحق لها أن تطمح إلى تكوين أمة بل شعب بالمعنى السياسي للكلمة، لا على المستوى العربي الشامل ولا على مستوى كل قطر؟

ثالثًا: الأمة العربية

في ما وراء مشكلة الهوية التي عرضنا لها، والتي غالبًا ما كانت تتماهى في الفكر القومي الكلاسيكي مع مشكلة الأمة وتجانسها، يتعلق السؤال الحقيقي الذي يطرح في إطار المقاربة العلمية لمسألة الأمة، بتحديد طبيعة البنية الداخلية للسلطة التي تنتظم العلاقات العمومية لجميع أولئك الذين يشكّلون ما نطلق عليه اسم الجماعة الوطنية أو المجتمع الوطني، وتجمع بينهم، مقارنة بطبيعة البنى التي تحكم الجماعة على مستوى المجتمع المدني، وأنموذج السلطة التقليدية ما قبل الوطنية. وفي هذا السياق يجب فهم أو إعادة تفسير مجموعة المفاهيم التي تداولها

الفكر القومي الكلاسيكي، أعني الأوروبي، فأوقع مقلديه في انحرافات خطرة، في مقدمها مفهوم التجانس الأقوامي الذي أدى الإفراط في استخدامه إلى اختراع نظريات التجانس العرقي والأصالة العرقية، ومفهوم استمرار الدولة عبر الزمن، ومفهوم تذرر المجتمعات وذوبان البُنى القبلية والعائلية فيها. إن هذه المسألة التي تتلخص في هذا السؤال الحديث جدًا: ما هي الأمة؟ سيطرحه العرب على أنفسهم منذ البدء، مثلما ستطرحه الدول الكبرى التي كانت تنتظر تفكك الدولة العثمانية لتتقاسم ممتلكاتها، ومن ضمنها الأراضي العربية، بخصوص العرب. ولا يزال هذا السؤال المتعلق بأصل الأمة (أو الأمم العربية) وطبيعة البنى والعلاقات التي تجمع بين شعوبها العربية (أو المعربة) وتوحدهم يثير في نهاية الألفية الثانية، جدالًا عنيفًا بين الباحثين ورجال الدولة والمراقبين الأجانب، ليس من المتوقع حسمه في الأجل القريب.

في الإجمال، هناك أطروحتان لا تزالان تتصارعان في هذا الميدان منذ بداية القرن العشرين إلى يومنا هذا. يعتقد العروبيون، أنصار الأطروحة الأولى، أن العرب أمة بالمعنى الحديث للكلمة، تكوّنت قبل الإسلام، وعبّرت عن نفسها في الأدب والشعر العربي الجاهلي، ومن خلال الأحوال الخاصة بالحياة في الجزيرة العربية، ولم يكن الإسلام نفسه إلا أحد مظاهر روح هذه الأمة العربية، على الرغم من أن النزوع العالمي والأممي للدين الحنيف أضعف الشعور القومي لدى العرب وعمل لغير مصلحتهم. ومن الطبيعي في هذه الحال أن يساعد زوال الدولة العثمانية، ذات العقائدية الإسلامية، في الانبعاث العفوي والتلقائي للأمة العربية. وهذا الإيمان بحتمية الانبعاث القومي وراهنيته هو الذي شجّع القوميين على طلب عون البريطانيين لإشعال ثورة عام 1916 ضد الحكم التركي «الإسلامي»، وأضعف حذرهم ومخاوفهم إزاءهم.

لكن مقياس وجود هذه الأمة عند العروبيين، مثلما هو الحال عند خصومهم المنكرين عليهم قولهم والمؤكدين وجود أمم مختلفة مستقلة ومتميزة، كان دائمًا وحدة الثقافة واللغة، أو تجانس المجموعات الأقوامية باعتبارها قاعدة وحدة الجنسية السياسية. ولذلك كان الصراع في مسألة الأمة وتحديد عناصرها يقلّص

النقاش دائمًا إلى مستوى طرح مشكلة الهوية. وفي هذه الحال لم تكن الهوية تعني في الواقع في نظر الجميع إلا الكشف عن التجانس أو عدم التجانس الأقوامي للسكان الذين يكوّنون الأمة أو الأمم وانسجامهم الداخلي. هذا هو المعيار الذي حاولت من خلاله المذاهب القومية أن تثبت وجود الأمة العربية الواحدة أو تؤكد شرعية الكيانات القطرية المتعددة بوصفها التجسيد السياسي لهويات خاصة. ومن أجل هذا كان من الضروري لهؤلاء وأولئك إبراز اختلاف الأجناس والأعراق والتشكيلات الأجناسية والاختلاطات العرقية. وهو ما يفسر أيضًا الأهمية الاستثنائية التي بدأت تأخذها وتحتلها مشكلة الأقليات في المناقشة السياسية، المحلية والعالمية، في شأن الحقيقة القومية للجماعة العربية. ونُظر إلى هذه الأقليات كما لو كانت تجسّد البرهان العملي والقائم بذاته على انعدام التجانس الأقوامي في المنطقة العربية، وبالتالي فساد القول بوجود الأمة العربية. وفي المقابل كان التركيز المبالغ فيه على هذه المسألة يبدو من منظور الحركة العربية محاولة مدروسة للتشكيك في الهوية العربية وضرب الوحدة الداخلية الوطنية؛ ولا يمكن لمثل هذه المحاولة أن تصدر إلا عن قوى أجنبية أو عن انتعاش العصبيات القبلية.

أدى توحيد مفهوم الأمة هذا مع مفهوم الهوية والتجانس البشري والثقافي إلى مطابقته مع مفهوم العصبية الأقوامية (الإثنية) في خطاب التيارات القومية الجديدة، العروبية أو القطرية من دون تمييز. وحلّ التصور الأنثروبولوجي في رؤية المشكلات السياسية العامة محل التصور السياسي، وتحولت الأمة من رابطة سياسية نوعية جديدة إلى رابطة نسب دموي، غير تاريخية يجب التحقق منها وإثباتها تاريخيًا. وفي هذه الحال لم يكن من المستغرب أن يصادر المفهوم التقليدي للأمة، المرتبط بالجماعة الدينية أو العرقية، مفهوم الأمة الحديث، وأن يطلق العرب مصطلح الأمة التاريخي الذي يعني تكوّن جماعة سياسية واحدة على أساس العقيدة والدين، في اللغة السياسية العربية المعاصرة، على عملية تكوين الأمة بالمعنى الحديث الذي يشير إلى نشوء نمط جديد من العلاقة بين الدولة والشعب، أي إلى ولادة نمط جديد للسلطة ومن ثم للاجتماع السياسي. ويكمن في هذا التعميم المتسرّع أحد مصادر تغييب التفكير في مفهوم الدولة - الأمة في الفكر القومي العربي المعاصر. وكان استخدام المصطلح القديم للتعبير عن

مفهوم جديد يوحي وكأن العرب يعرفون مسبقًا معناه الحقيقي، وليسوا بحاجة إلى النظر في مضمونه التاريخي.

أما الليبراليون والماركسيون الذين دافعوا عن الأطروحة الثانية، فرفضوا، مثلهم مثل الإسلاميين في فترة لاحقة، فكرة الأمة العربية التي بدت لهم جميعًا مثالية وغير واقعية، وأكدوا في المقابل إما استمرار القوميات التي كانت موجودة قبل الإسلام أو الطابع الحديث والرأسمالي لتكوّن القومية، أو أخيرًا، في ما يتعلق بالإسلاميين، على أسبقية المرجعية الدينية في تحديد القومية/ الهوية العميقة لمجموع هذه الشعوب المتماثلة والموحدة بالإيمان من وراء الحدود الجغرافية والسياسية والجنسيات[36]. لكن إنكارهم إمكانية تطبيق معايير التجانس والاستمرارية التاريخية على الأمة العربية لا يمنع مُعادي الفكرة العربية من تأكيد أولوية معايير التجانس والاستمرارية في بناء القوميات القطرية المختلفة على الرغم من أن غياب التجانس قد يكون أكثر بروزًا على مستوى الأقطار منه على مستوى المجموع العربي ككل.

على العكس من ذلك، كانت النزعة السائدة عند المستشرقين والمشتغلين بقضايا الوطن العربي، ولا تزال، تأكيد ما كان تورنر قد أطلق عليه اسم «الأنموذج الفسيفسائي»، حيث يظهر المجتمع العربي كخليط من الجماعات والطوائف والشرائح الاجتماعية المتنابذة والمعزولة والمغلقة على نفسها، تعلق الأمر بالوطن العربي ككل أو بكل قطر على حدة[37]. وهذا التحليل الذي كافح ضده القوميون

---

(36) غير أن موقف المفكرين المسلمين من أزمة الهوية هذه ليس متماثلًا. وهم على أشد الخلاف في ذلك. فبينما يدافع علي عبد الرازق عن موقف علماني صارم، يدافع محمد رشيد رضا عن أطروحات مخالفة يعتبر فيها أن إصلاح السلطة بحسب التوجه الإسلامي هو الشرط الضروري لأي إصلاح ديني أو اجتماعي جدي. انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ط 2 (القاهرة: [مطبعة مصر]، 1925)، ومحمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** ([القاهرة: مطبعة المنار، 1923]).

من أجل فكرة عامة، انظر: فهمي جدعان، «نظريات الدولة في الفكر العربي - الإسلامي المعاصر،» في: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، تحرير غسان سلامة [وآخ.]، 2ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ج1، ص107.

(37) بريان تيرنر، **ماركس ونهاية الاستشراق**، ترجمة يزيد صايغ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981).

=

العرب في الماضي هو الذي يجذب على ما يبدو اهتمام الباحثين المعاصرين اليوم، بما في ذلك في الأقطار العربية، من أجل تفسير بعض الظواهر المرتبطة بصعود الطائفية أو القبلية وتفاقم الطابع الاستبدادي للدولة. وكقاعدة عامة، في الوقت الذي كان القوميون يلحّون فيه على الطابع الحديث نسبيًا، وبالتالي القومي، للمجتمع أو للمجتمعات العربية القائمة اليوم، كان يشدد منتقدوهم على الطابع التنافري وغير المندمج لهذه المجتمعات. وبالنسبة إلى معارضي فكرة الأمة العربية، تمثّل الخصائص الجهوية أو المحلية، وبالتالي الدول المرتبطة بها، التجسيد المادي لإرادة قومية فعلية، وتعتبر من ثم البرهان على الطابع الوهمي لنظرية وجود أمة عربية واحدة تضم جميع أولئك الناطقين باللسان العربي[38].

لا تزال هذه السياسة الرامية إلى نفي الطابع الوطني عن المجتمعات العربية متبعة حتى اليوم من السياسات الغربية، ولو أنها بدّلت من شكلها وأصبحت تستخدم مسألة الدفاع عن الأقليات وحمايتها الدولية في مكان تعبئة النزاعات والمشاحنات الطائفية والجهوية التي اتبعتها في الحقبة الاستعمارية. ففي الحالين ترفض هذه السياسة أن ترى في المجتمعات العربية تكوينًا وطنيًا، ولا تعترف بها إلا كحشد لا معنى له ولا قوام لمذاهب وأقليات وطوائف متنافرة ومتنابذة لا تستقيم وحدتها إلا بتنصيب قوة خارجية، أممية أو استعمارية، تكون وصية عليها وراعية لها ضد نزاعاتها نفسها. وهذه النظرة هي التي تبرر لهذه الدول الغربية أن تدعم اليوم النظم اللاشعبية التي تعتبرها الأساس الوحيد الممكن لضمان الاستقرار في هذه المجتمعات.

= وعن المغرب، انظر أيضًا: ليليا بنسالم [وآخ.]، الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988).

(38) من نماذج الأدبيات القومية المحلية المعادية للقومية العربية كتابات أنطون سعادة منظّر المدرسة القومية السورية الاجتماعية التي يؤكد فيها: أن وحدة اللغة لا تحدد وجود الأمة على الرغم من أنها ضرورية للاحتفاظ بانسجامها. وفي المقابل لم تعتبر اللغة أساسًا للقومية في منطقة إلا وكانت غطاءً للتوسع والامتداد كما هو الحال في مثال ألمانيا. ويستنتج من ذلك: لا يشكل عالم اللغة العربية أمة واحدة، تمامًا كما لا يشكل عالم اللغة الإنكليزية أو الإسبانية أممًا واحدة. فكل أمة من هذه الأمم الناطقة باللغة الواحدة تبلور أدبها الخاص الذي يحدد مشكلاتها ويترجم نفسيتها وأسلوبها بلغة تعتبر صلة وصل بينها وبين الأمم الأخرى. انظر: أنطون سعادة، نشوء الأمم (بيروت: [د. ن.]، 1959)، ص 154.

الشيوعيون هم الوحيدون الذين دافعوا عن الطرح القائل بوجود أمم في طور التكوين. وبحسب هذا الطرح تشكّل الجزائر مثلًا أمة جديدة وحديثة في طريق التكوين من خلال امتزاج العرب والبربر والأوروبيين تحت الاحتلال الفرنسي[39]. لكن هذا الموقف سيتغير بعد عام 1956 لمصلحة الاعتراف أكثر بفكرة القومية العربية، انطلاقًا من معايير سياسية. وأصبح الفكر الشيوعي ينظر إليها منذ ذلك الوقت على أنها حركة معادية للإمبريالية وتقدمية. بيد أن هذا التحول في الموقف العقائدي للحركة الشيوعية لم يترافق بتبدل موازٍ ومطابق على مستوى الممارسة العملية للأحزاب الشيوعية العربية التي استمرت في الواقع في التركيز على الخصوصيات المتعلقة بالأقطار العربية المختلفة وتأكيد مغزاها القومي. وبصورة عامة يمكن القول إن الحركة الشيوعية العربية تخلّت عمليًا منذ عام 1956 عن موقف الرفض الناشط لمفهوم الأمة العربية من دون أن يدفعها ذلك إلى الانخراط في دوامة الصراع من أجل الوحدة التي كانت تعتبر ولا تزال الهدف الأول للمدافعين عن القومية العربية. وفي جميع الأحوال، لا يبدو أن هذا الهدف يشكّل أحد انشغالات الشيوعيين الأساسية[40].

لم تغير المناقشة المفتوحة بين الباحثين العرب المعاصرين في شأن الأمة من حدة هذا الخلاف في تحديد طبيعة الهوية القومية أو الوطنية. فضد القوميين الذين يقللون من أهمية الهويات القطرية لمصلحة تأكيد الهوية العربية الشاملة، ومن أجل تأكيد شرعية الدول القطرية القائمة، يؤكد عدد من الباحثين العرب الجذور التاريخية لهذه الدول والقوى التي كوّنتها، وبالتالي خصائصها المجتمعية المتميزة. ويحاول

(39) انظر أيضًا: الياس مرقص: تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي (بيروت: دار الطليعة، 1963)، والماركسية والشرق، 1850-1918، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، 1968)؛ رسلان شرف الدين، خمسون عامًا على الشيوعيين في الشرق الأوسط، 1924-1974: مثال الحزب الشيوعي السوري: مساهمة في علم الاجتماع السياسي للبلاد العربية (تونس: دار البراق، 1988)، و Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman* (Paris: [Seuil], 1972).

(40) انظر على سبيل المثال: برنامج الحزب الشيوعي المصري: من وثائق المؤتمر العام الأول، دليل المناضل. تجارب حزبية؛ 1 (بيروت: دار ابن خلدون، 1981)؛ برنامج الحزب الشيوعي السوري، المؤتمر الرابع، تموز/يوليو 1974 ([د. م.]: منشورات الحزب، [د. ت.])؛ المؤتمر الوطني الرابع للحزب الشيوعي اللبناني: تقرير اللجنة المركزية (تموز 1979) (بيروت: منشورات الحزب، 1979)، وقضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري، سلسلة وثائق (بيروت: دار ابن خلدون، 1972).

إيليا حريق أن يبين في هذا السياق كيف أن الدول العربية بحدودها السياسية الراهنة ليست صنيعة الاستعمار بقدر ما هي ثمرة سيرورات تاريخية لتكوين نظم سياسية خاصة بدأت فعلها قبل الاستعمار، وهي مرتبطة بالبُنى الاجتماعية - التاريخية المتميزة للمجتمعات العربية المختلفة. هذا هو وضع الإمامية في اليمن وتحالف الإمام والشيخ في الجزيرة العربية، وأصل تطور السلطات العائلية والعلمانية في لبنان، ونشوء أنموذج البيروقراطية الأوليغارشية في مصر والمغرب. ومقابل ذلك يمكن القول إن دول الهلال الخصيب هي وحدها التي نشأت نتيجة تقسيم استعماري اعتباطي[41]. وهذا هو موقف بعض الباحثين الآخرين الذين يسعون إلى إعادة تطبيق المنهج الخلدوني على المجتمعات العربية المعاصرة أيضًا. إنهم يركزون بالضرورة، في تحليلهم سيرورات تكوّن الدول العربية القطرية الراهنة، على عوامل العصبيات والتضامنات الجزئية المحلية ودورها الحاسم[42].

في مقابل هذا التصور يسعى المؤمنون بمفهوم الأمة العربية إلى تطوير نظريات جديدة تفسر هذه التمايزات القائمة بين الدول العربية. فالإيمان بوجود أمة عربية لا يمكن أن يخفي وحده وجود الانقسامات الكبيرة التي تمنع هذه

(41) إيليا حريق، «نشوء نظام الدولة في الوطن العربي،» في: الأمة والدولة والاندماج، ج1. لكن المشكلة التي تطرح نفسها، والتي يجب على الباحثين طرحها ليست من نوع تاريخي يسعى إلى الإجابة عن سؤال ما إذا كان هناك خلف الدول العربية القطرية الراهنة قوى محلية. ذلك أن هذا واقع بديهي اليوم وفي الماضي وإلا لما تكونت هذه الدول أصلًا. وحتى في حضن الأمم المندمجة بقوة، هناك دائمًا قوى محلية وجهوية متميزة وقابلة للبروز والمطالبة في كل لحظة بتميزها بل واستقلالها، كما نلاحظ اليوم في بعض الدول الأوروبية، أعني في هذه القارة التي تشكّل مصدر نشوء النزعة القومية الحديثة، وعند أممها الأكثر تقدمًا على طريق الاندماج القومي. إن المطلوب معرفته هو في ما إذا كانت هذه الدول قادرة على البقاء، بعد أن تكونت تاريخيًا وعرضيًا، من دون الدعم المستمر أو الحماية الخارجية. إذ هنا، أعني في موضوع السيادة الذي يمثل الأساس الأول لنشوء الدولة الأمة وفكرتها العميقة، يكمن المعيار الوحيد لمعرفة ما إذا كان وجودها مبررًا فعلًا من وجهة نظر التاريخ العالمي ومتطلبات تقدم الحضارة، أي من وجهة نظر الزمانية البعيدة وليس القصيرة. ففي حال الإجابة السلبية عن هذا السؤال لا يكون لهذه الدول وجود بذاتها وإنما توجد كانعكاس لهيمنة الدول الكبرى ذات السيادة التي تحافظ عليها باعتبارها ضرورية للعبة القوى الكبرى. إنها تتحول في هذه الحال إلى عنصر من عناصر الاستراتيجية العالمية التي تتجاوزها وتؤسس لها كأداة في يد سياسة خارجية وليس كمصدر لسيادة خاصة ومستقلة.

(42) انظر: غسان سلامة، «قوة الدولة وضعفها: بحث في الثقافة السياسية العربية،» في: المصدر نفسه، ج1، ص203.

الأمة من تكوين إرادة واحدة ومشتركة. وهذا يعني أن على القوميين إذًا ومَن أخذ بفكرتهم الأساس هذه أن يقدموا تفسيرًا مقبولًا عن أصل هذا الانقسام وكيفية تجاوزه. وهذا ما حاوله فوزي منصور من منطلقات ماركسية تاريخية، حيث رجع، في سعيه إلى تحديد أسباب انقسام الوطن العربي السياسي وإخفاقه في تحقيق وحدته أو في التكون كأمة بالمعنى الحديث للكلمة، إلى تحليل المسار التاريخي لإخفاق الرأسمالية العربية، أو بالأحرى فشل الرأسمالية التجارية (المركنتيلية) العربية في التحول إلى رأسمالية حديثة. وانطلق في بحثه من تسليط الضوء على تاريخ الحقبة العباسية، وما ارتبط بها من التراث السياسي والاقتصادي والثقافي والقانوني الذي لا شك في أنه أدّى دورًا رئيسًا في صوغ بُنى مجتمعاتنا، حتى ولو أنه لم يعد هو التراث الذي يملي علينا سلوكنا الفردي.

اختار منصور بصورة خاصة الميدان القانوني/ العقائدي ليبلور حججه النظرية. فهو يشدد مثلًا على أن التطور الكبير الذي عرفه الفقه الإسلامي في ميدان الأحوال الشخصية، قابله غياب العمل على أي نظام قانوني واضح ومحدد ومعتمد على استقلال القضاة في ميدان القانون العام والدستوري. ويرى في هذا النقص السبب الرئيس لإخفاق التحول نحو الرأسمالية بالمعنى الحديث للكلمة. إن ما كان ينقص نظام الفقه والقانون الإسلامي هو هذه السلطة النهائية أو العليا التي كانت تستطيع أن تحسم من دون التباس أو تبدل، في مكانة القانون وموقعه في النظام الاجتماعي. وفي غياب مثل هذه السلطة العليا كان لا بد من أن يظل القانون من حيث التجديد والتطبيق قضية معلقة بأشخاص القضاة وحدهم. والحال أن هؤلاء القضاة لم يكونوا يتمتعون بأي وضع اجتماعي يسمح بحمايتهم وضمان نزاهة أحكامهم في مواجهة الضغط القوي الذي يتعرضون له من المجتمع ومن الحاكمين أيضًا، أو بشكل خاص، بل في مواجهة أهوائهم الشخصية وسعيهم إلى الدفاع عن مصالحهم الذاتية.

في المقابل يحتاج تطور الرأسمالية في اعتقاد منصور إلى تأسيس علاقات مستندة إلى الالتزامات العقدية الدقيقة والثابتة والأكيدة، أي إلى ثبات القانون وتجرّده من التفسيرات الشخصية. باختصار لم يكن الفقه القانوني المطبق في ذلك الوقت يتضمن أي كفالة دستورية تؤمن بصورة كافية احترام تطبيق القانون.

إلى جانب هذا السبب ذي الطبيعة القانونية، يشير منصور إلى الأحوال المُناخية التي جعلت من المنطقة العربية منطقة جافة شبه صحراوية، معتمدة في تأمين جزء كبير من حاجاتها على الواحات. والحال أن إمكانية التوسّع في الأرض المزروعة في هذه الواحات تظل ضعيفة جدًا. ومع تزايد عدد السكان بشكل كبير، يزداد الضغط على الأرض ومن ثم يزداد عدد الفلاحين العاملين فيها، ويزداد بالنسبة نفسها نزوع الطبقة القائدة إلى زيادة نسبة الاقتطاع الريعي، أو اللجوء إلى الريع المطلق، وبالتالي إخضاع الفلاحين لشروط مجحفة. وهذا النقص في الأرض وتزايد الطلب على الريع الناتج منه هو الذي يفسّر اندفاع الطبقات الحاكمة إلى الفتوحات والتوسع العسكري وسيلة للتعويض عن نضوب الموارد النابعة من الاستغلال الزراعي ويفسّر ثورات الفلاحين في عهد العباسيين ولجوء هؤلاء إلى تكوين الميليشيات التركية لقمعها.

يمثّل تكوين هذه الميليشيات في نظر منصور حدثًا خطرًا جدًا في التاريخ السياسي العربي، إذ إنه سيسمح باستبعاد النخبة العربية الحرة، النازعة إلى المنافسة والتدخل في شؤون الحكم، واستبدالها على يد الخلفاء العباسيين المتأخرين بنخبات مرتزقة تركية. وهذه هي الآلية التي قادت في نظر الكاتب إلى نقل السلطة تدريجيًا من العرب إلى الترك، وشكّلت المصدر التاريخي الأول والعميق للقطيعة بين المجتمع والدولة في الوطن العربي، وفي أعقابها عسكرة المجتمع العربي وتضخم الميزانية العسكرية. ومن الصعب في هذا الوضع تبلور الأوضاع الضرورية لنمو الرأسمالية، ومنها تطور الملكيات الخاصة الفلاحية والمستقلة التي شكّلت السلف الحقيقي للرأسمالية في الزراعة.

أما العامل الثالث الذي يشدد عليه منصور لشرح إخفاق التحوّل الرأسمالي في الوطن العربي - وهذا يفترض تلقائيًا أن هناك علاقة قوية بين هذا التحول ونشوء الأمة العربية الواحدة - فيتعلق ببنية الطبقة القائدة التجارية العربية. إذ كانت هذه الطبقة نوعًا من الطبقة المتعددة الأجناس والأصناف التي تتنقل باستمرار بين الأقطار المختلفة في الإمبراطورية، من دون أن يكون لها موطن أصلي يشدها إليه أو يركّزها ويركّز معها رأسمالها، ومن دون أن يكون لها أي التزام سياسي

«وطني» واضح. إنها طبقة جوّالة. وهذا يعني أن ما كان ينقص الرأسمال التجاري العربي حتى يتحول إلى رأسمال رأسمالي هو هذا المرفأ الآمن والجاذب للتاجر، أعني هذه الدولة الوطنية التي تمثّل شرطًا لا بد منه لحماية الرأسمال والدفاع عن السوق المحلية الوطنية، وبالتالي لتحقيق طفور رأس المال من رأسمال تجاري إلى رأسمال صناعي. والواقع أن الطبقة التجارية التي عرفتها الإمبراطورية العربية كانت طبقة بالتعريف «لاقومية»، أي ليس لها ارتباط قومي ثابت، بقدر ما كانت مكوّنة من عناصر قومية متعددة ومتمايزة، أو فوق - قومية.

لكن إخفاق عملية التوحيد العربي لا يعني بالنسبة إلى منصور اختفاء الأمة العربية. فهو يعتبر أن الشعوب العربية لا تزال تكوّن اليوم أمة واحدة تجمع بين أطرافها عناصر عدة مثل وحدة اللغة العربية المشتركة والدين الإسلامي الغالب ووحدة المناخ والمرجعيات الثقافية المتماثلة، وكذلك، إلى ما قبل الحقبة الاستعمارية، حركة التبادل السياسي والبشري الكثيفة بين أعضائها[43].

مثل هذا السعي إلى فهم ما يعيشه الوطن العربي من انقسام وانعدام الوحدة هو الذي حفّز سمير أمين على التفكير أيضًا في موضوع الأمة والقومية. لكن بخلاف فوزي منصور، لا يسعى أمين إلى الكشف عن أسباب إجهاض مشروع توحيد الوطن العربي في إخفاق الرأسمالية التجارية العربية في التحول إلى رأسمالية حديثة، وإنما في غياب الطبقة القائدة الموحّدة. والواقع أن أمين طوّر، انطلاقًا من نقد النظرية الماركسية التقليدية في تشكّل الأمم، تلك التي كانت تربط هذا التشكّل بنمو النظام الرأسمالي وتكوّن الأسواق القومية، نظرية ماركسية جديدة مفادها:

- إن الأمة ظاهرة اجتماعية من الممكن أن تظهر في أي حقبة من حقب التاريخ وهذا يعني أنها ليست مرتبطة بالضرورة بنشوء نمط الإنتاج الرأسمالي.

- في ما وراء العوامل التي كانت تركّز عليها النظرية الكلاسيكية من استقرار الشعب على أرض معينة وتطور اللغة والثقافة المشتركة، يتوقف نشوء الأمة على تكوين طبقة اجتماعية موحّدة في صلب التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية،

---

(43) Fawzy Mansour, *The Arab World: Nation, State, and Democracy*, Introduction by Samir Amin, Studies in African Political Economy (Tokyo: United Nations University Press, 1991).

قادرة على التحكم بجهاز الدولة المركزي وتحقيق مهام التوحيد الاقتصادي للبلاد. وهذا يعني أن هذه الطبقة ليست بالضرورة، أو لا يشترط أن تكون الطبقة البرجوازية الرأسمالية الوطنية.

- إن الظاهرة القومية ليست نهائية وغير قابلة للتراجع والارتداد، بل هي ظاهرة تاريخية قابلة للتقدم والنمو والترسخ، مثلما إنها قابلة للتقهقر وحتى الاختفاء، وذلك بحسب ما إذا نجحت الطبقة القائدة في الحفاظ على السلطة المركزية وتدعيمها أو أخفقت فيها. ففي حال الإخفاق تتفكك الأمة من جديد وتتحول إلى مجموعة من الأقوام المتنابذة التي تتعايش إلى هذا الحد أو ذاك وتتغلب على عداءاتها. وفي الوقت نفسه من الممكن لهذه الأقوام التي تحررت من مركزية الدولة أن تعيد توحيد نفسها لتكوين أمة جديدة، أو على العكس، لتكوين أمم متميزة، مستقلة ومنفصلة، إذا ساعدت الأوضاع في ذلك(44).

هكذا لم يكوّن الوطن العربي أمة بحسب هذه النظرية إلا في خلال حقبة قصيرة جدًا. أما الطبقة التي أخذت على عاتقها مسؤولية توحيد العرب فهي طبقة التجار المحاربين. لكن منذ الحقبة الأولى، وبينما كانت حركة التعريب لا تزال سارية، بدأت بعض الأقطار العربية، مصر بشكل خاص، تنزع نحو تكوين أمم ناجزة داخل المجال العربي. وفي الوقت الحاضر، ومنذ انهيار الدولة العباسية العربية، تحولت بعض المناطق إلى مراكز لأمم جديدة متميزة، بينما بقي بعض المناطق الأخرى يعيش مرحلة من التكوين غير الناجز وغير المكتمل للأمة، أي بقي يشكّل مناطق تقطنها تجمعات متنافرة من الأقوام والعصبيات.

أتاح زوال الأمة العربية للأمم القديمة مثل الأمة المصرية أن تبرز من جديد. وبدأ بعث الأمة المصرية في الوقت الحديث بقيادة الأرستقراطية العقارية البيروقراطية التي فرضت نفسها مع علي الكبير، منذ القرن الثامن عشر.

في المقابل أدّى الغزو الخارجي أحيانًا، أو تأخر قوى الإنتاج في الزراعة وضعف تطورها في أحيانًا أخرى، إلى إجهاض عمليات إعادة تكوين الأمة

---

(44) Samir Amin, *La Nation arabe: Nationalisme et lutte de classes*, Grands documents (Paris: Minuit, 1976), pp. 131-164.

التي بدأت في المغرب بقيادة الأمير عبد القادر الجزائري، وفي السودان بقيادة المهدي، وبالمثل في اليمن ولبنان. ففي هذين البلدين جعل ضعف تطور قوى الإنتاج في الزراعة من غير الممكن توفير الفائض المحلي الكافي لتكوين طبقة قائدة موحدة والقيام بأودها. أما في سورية والعراق، فلم تكن البرجوازية التجارية قوية بما فيه الكفاية حتى تسمح بقيام طبقة قائدة وموحّدة، كما كان عليه الحال في مصر. إذ بقي تطور الطبقة الأرستقراطية العقارية البيروقراطية السورية والعراقية معوّقًا بسبب الطابع شبه الصحراوي للمنطقة، في الوقت الذي كان الفقر والخوف يدفعان الفلاحين إلى الانكفاء على جبالهم والاحتماء فيها. وهذا الطابع الجاف للمنطقة، وبالتالي الافتقار إلى الفائض الزراعي الكافي، هو الذي يفسّر اندفاع الطبقة القيادية العربية في الحقبة الكلاسيكية نحو البحث عن المصادر الخارجية للفائض، وهو سبب تطور التجارة العربية البعيدة.

من الواضح أن الهدف من هذه النظرية هو تفسير حركة التراجع التي شهدتها المنطقة عن بنية التشكيل القومي في العصور الماضية. أما في العصر الحاضر، فإن هذا التراجع يعود إلى فشل المبادرة التي قامت بها مصر منذ القرن التاسع عشر لإعادة تشكيل الأمة العربية من جديد حولها، وذلك بسبب المعارضة التي وجدتها من لدن أوروبا التي كبّدتها هزيمة عسكرية كبيرة في عام 1840، والتي أتبعتها بهزيمة ثانية لا تقل عن الأولى شدّة في عام 1882 أمام إنكلترا. إن ما يريد أن يشير إليه سمير أمين في الواقع هو إجهاض مشروع تكوين الأمة في الوطن العربي في العصر الحديث، باستثناء مصر التي انبعثت من رمادها. وهذا الإجهاض هو الذي يفسر ما يعيشه هذا العالم اليوم من تمزق سياسي ووحدة شكلية في الوقت نفسه.

الآن، هل يحمل المستقبل حظوظًا أفضل للوحدة العربية؟ في نظر سمير أمين، بدلًا من أن يساعد اندماج الوطن العربي الموسّع في النظام العالمي الإمبريالي في تكوين طبقة قادرة على فرض هيمنتها القومية، أي على توحيد الاقتصاد ومركزة السلطة، يدفع بالعكس نحو التفكك. وتؤكد تجربة مصر وسورية والعراق أن الطبقة العقارية والتجارية الجديدة، المنبثقة عن اندماج الاقتصاد العربي في السوق الدولية لا تملك أي دعوة أو رسالة هيمنية قومية، لا على صعيد الأقطار العربية منفردة، ولا على صعيد الوطن العربي بمجمله. وهذا هو الذي أكدته الهزيمة التي

تكبدها العرب في عام 1948 في مواجهة الاستيطان الصهيوني. وينطبق التحليل ذاته على سلوك الطبقات الاجتماعية الجديدة التي ولدت في حضن رأسمالية الدولة بعد الحرب العالمية الثانية. فهي أيضًا لا تتمتع بأي ملكة ذاتية تؤهلها كي تتحول إلى عامل توحيد قومي.

على كل حال، إن ما نستطيع الإشارة إليه ونؤكده في خصوص هذه السيرورة المعقدة لتكوّن الوطن العربي كما هو عليه اليوم، أي في تعدد دوله ووحدة عناصره، هو أن العرب برزوا في العصر الحديث، بعد تاريخ طويل مليء بالحوادث والمفاجآت، تاريخ اختلطت فيه الانتصارات الكبرى بالهزائم، والتوسع الزاحف بالتراجع والانحطاط، شعبًا جديدًا مختلفًا إلى حد كبير عن ذلك الشعب العربي الذي عرفته الجزيرة في القرن السابع للميلاد. إنهم يمثّلون اليوم شعوبًا وجماعات ودولًا متعددة، ويعيشون مشكلات وتعقيدات وتناقضات وبُنى لا تزال صعبة الفهم على عدد من المراقبين الأجانب. ومن الممكن القول إن هذا الانبعاث العربي الواسع لا يزال مجرد توسّع كمي هائل أكثر مما هو حضور واعٍ ومتشكل على الساحة الدولية. وعلى الرغم من أن صور الأمجاد القديمة لا تزالُ حيّة في الذاكرة، إلا أن المجتمعات العربية الحديثة خرجت من حقبة الاستعمار مفككة ماديًا ومجرّحة معنويًا في أكثر من مكان.

بالتأكيد، لا نستطيع أن ننسى ما عرفه العرب من تقدم وانبعاث ثقافي ولغوي في عصر النهضة، في محاولتهم، مثلهم مثل الأمم الإسلامية الأخرى، تجاوز شعورهم بالتأخر المتراكم. لكن إجهاض المحاولة التي شهدها الوطن العربي في العقود الأخيرة من أجل تحديث بُناه وتجديد نفسه وتوحيد أطرافه يكاد يقضي، إن لم يحصل بالفعل، على هذه المكتسبات كلها ليترك المجتمعات العربية تواجه حالًا معقدة يختلط فيها انهيار منظومات القيم الأساسية مع انهيار أنماط الحكم والتنظيم الاجتماعي التي كان يقوم عليها النظام القائم منذ مئات السنين. ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى تحلل عقائد السلطة المعروفة وانهيارها.

على الرغم من التشابه الحضاري والاستمرارية التي تعبّر عنها اللغة والثقافة، وهي أهم من النسب العرقي، تغير عرب اليوم كثيرًا عمّا كانوا عليه في حقبة التكوّن

التاريخي الأول. ويتعلق الأمر عند الحديث عنهم، كما هو الحال بالنسبة إلى جميع الأمم التاريخية الكبرى بظاهرة وحقيقة مجتمعية معقدة، لا يستطيع مصطلح الأمة الحديث بالمعنى الغربي أن يعبّر عنها، أو أن يستوعبها. إنهم يتكوّنون بالفعل من شعوب وجماعات عدة ومتميزة نسبيًا، لكنها لا تزال مطبوعة كلها وبقوة لا مثيل لها بطابع الثقافة والدين واللغة الواحدة. وإذا كانت الأغلبية الساحقة من العرب ذات ثقافة عربية أو/ ودين إسلامي، فإن هناك جماعات عدة قوية تزيد من تعقيد الصورة وثراء الوطن العربي، جماعات لغوية أو ثقافية كانت (البربر في المغرب والأكراد في العراق وسورية) أم دينية (المسيحيون واليهود) أم لغوية ودينية معًا (أغلبية الجنوبيين في السودان)[45].

لا شك في أن نقص الاندماج القومي، النابع هو نفسه من حقبة الانحطاط والأقطعة العربية الإسلامية، هو الذي يفسّر الآلية التي تحقق من خلالها تقسيم المنطقة العربية في أثر انهيار الدولة العثمانية وفي مواجهة الصدمة الاستعمارية. ولأن العرب لم يكونوا في مستوى من الاندماج يسمح لهم بتقديم أنفسهم كأمة واحدة، اتخذ التطور السياسي عندهم الخط الذي حدده في نهاية المطاف التقاء الحقائق الجهوية والعصبيات الجزئية مع ميزان القوى الدولي، وجاء ثمرة للتسويات بين السلطات المحلية الجزئية والدول الاستعمارية المختلفة. وبسبب

(45) يجب استخدام كلمة أقليات هنا بتحفظ شديد على عكس ما جرت العادة. فالمقصود هنا الإشارة إلى تنوع ثقافي مثرٍ، الهدف منه الاعتراف بالآخر وتنمية الشعور باحترام الاختلاف القائم وعدم طمس الهويات الصغرى المحلية، وليس تحويل مصطلح الأقليات إلى مفهوم أساسي للتحليل السياسي الاجتماعي كما تفعل النظريات الاستشراقية التي تعتقد أن الوطن العربي لا يفهم إلا من منطلق تحويله إلى مجموعة متجاورة من الأقليات المتنافسة والمتنابذة. والمطلوب بشكل خاص قطع هذا الاستخدام لمصطلح الأقليات في لغتنا وبحوثنا العربية عن الاستخدام الغربي الكلاسيكي له. وهو الاستخدام الذي كان يعبر عن عقيدة اجتماعية قائمة على الأحادية المطلقة ونابذة بقوة، كما تشير إليه العنصرية الحديثة، لأي تعددية ثقافية ودينية. فمن العبث والسخافة مثلًا الحديث عن أقلية بربرية أو كردية بهذا المعنى الغربي. فالبربر ليسوا أقلية في حضن الأمة العربية لكنهم عنصر مكون رئيس لهذه الأمة، اللهم أن لا نفهم من الأمة الانتماء الأقوامي أو العرقي البسيط وإنما الثقافي - السياسي والحضاري الواسع. أما الأكراد فليس هناك شك في أنهم يشكلون شعبًا موزعًا اليوم على بلدان ودول عدة في المنطقة. وينطبق المبدأ نفسه على الأقليات الدينية. فهنا أيضًا لا يلغي الانتماء الجزئي المتميز إلى دين خاص أو مذهب حقيقة الاشتراك الفعلي للأقليات بهوية ثقافية عربية واحدة وواقع وشائج القربى وأنماط الوجود السياسي والأنثروبولوجي الواحد.

غياب الوعي الأكيد والإرادة الوطنية الواضحة لم يكن من المتوقع أن يمسك العرب مصيرهم السياسي بأيديهم. ولا يعبّر نجاح الاستعمار عن شيء آخر إلا ما كانت تتميز به الشعوب القديمة من ضعف نظري وسياسي في إمكاناتها وقدرتها في السيطرة على مصيرها والتحكم بحركتها. ومن الصعب القول إن العرب كانوا يمثّلون، في بداية القرن العشرين، فاعلًا مستقلًا واعيًا، بل كانوا، بحسب المصطلح المعروف، موضوعًا للتاريخ أكثر مما كانوا ذاتًا تاريخية.

لكن الاستعمار إذا لم يكن هو السبب الأول لتفكك الكيان العربي فإنه المسؤول الأول عن وضع العراقيل أمام إعادة توحيد الفضاء العربي. إذ قطع على العرب الطريق الطبيعية لنمو الوعي القومي، وأدخل في تاريخيتهم السياسية، وفي المناقشة التي ستعكسها، عوامل اضطراب وتشويش قوية ليس من الممكن السيطرة عليها بسهولة. كما شكّل حجر عثرة أمام تقدم العرب في حل مسألة تحديد هويتهم السياسية، في أثر انهيار الدولة الإمبراطورية العثمانية.

تقوم النظرية القومية الحديثة في الحقيقة على مسلمة رئيسة كبرى هي حتمية تطابق الهوية الثقافية مع الهوية السياسية، وهذا ما سنشير إليه عندما نتحدث عن الدولة الأمة، أو عن الأمة وقد تحولت إلى دولة. وتخلط في الواقع بين الأمة بوصفها شعبًا متميزًا لغةً وثقافةً، وهذا أحد مستوياتها، والأمة من حيث هي دولة تضم هذا الشعب. والحال أن هذه الحتمية ليست فعلية، ولا تعبّر إلا عن ظاهرة تاريخية فريدة. ومن الممكن وجود شعب أو أمة من دون أن تكون قد تحققت كدولة واحدة، وأن تكون هناك دول كثيرة ليست بالضرورة مطابقة في حدودها السياسية للهوية الثقافية الواحدة. وخطر هذه النظرية الأول هو أنها تقوم على الالتباس الذي توجده هي نفسها بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة - الأمة حيث تسمح لنفسها، عندما يتفق ذلك مع مصالحها، بإنكار وجود الأمم من خلال الإشارة إلى عدم قدرتها على تكوين دولة - أمة، وبإنكار وجود الدول لأنها لا تضم قومية ذات هوية ثقافية واحدة.

لو تأملنا مليًا في هذه المسألة الكبرى، أعني مسألة نجاح الشعوب في مطابقة كيانها السياسي، وهو غير الهوية الثقافية التي تعيش مع الناس ولا تطرح سؤالًا،

مع حدودها الثقافية، لوجدنا أنها من أكثر المسائل تعقيدًا، وليست بالبساطة التي تفترضها النظرية القومية الكلاسيكية. والواقع أن التحدث بلغة واحدة أو الشعور بالانتماء إلى ثقافة واحدة وحضارة واحدة أيضًا، وأكثر من ذلك، الانتماء إلى دين واحد، لا يقدم تلقائيًا أي مؤشر حاسم لا يقبل النقاش عن الإطار أو شكل الكيان الذي يجب أن يتحقق من خلاله التنظيم الجماعي، أي حدود الدولة السياسية والجغرافية والارتباط أو التطابق المباشر بين حدود الدولة الجغرافية وحدودها الثقافية. ومما يزيد من هذه الصعوبة والتعقيد أن العرب عاشوا انتماءهم هذا إلى الدين نفسه والحضارة نفسها، وخلال قرون طويلة، في إطار دولة إمبراطورية ضمت شعوبًا عدة وتعاقبت عليها الحكومات والأسر الأكثر تناقضًا وتضاربًا في المشارب والأصول والأجناس: العادلة والظالمة، السنّية والشيعية، الموحدة والمتنازعة، العربية والإسلامية غير العربية. وأكثر من ذلك لم يعرف العرب في القرون الأخيرة من حياتهم السياسية تحت سيطرة الإمبراطورية العثمانية إلا حكم الأسر الأجنبية.

الهدف أن نقول باختصار إن حقيقة تعرّف العربي إلى نفسه من خلال الثقافة العربية، وتماهيه مع هذه الثقافة والجماعة التي تحملها نفسيًا وتاريخيًا، لا يفرض بالضرورة تصورًا قوميًا لبناء الإطار السياسي بالارتباط بحدود هذه الثقافة، خصوصًا أن هذه الثقافة نفسها لا تعاش عادة إلا على مستويات مختلفة، ولا تُرى إلا في حدود العصبيات الجزئية المنضوية تحتها. وليس هناك لشعور الفلاح بانتمائه إلى مجموعة بشرية تتكلم اللغة العربية، علاقة بتعرف العرب إلى أنفسهم جماعيًا في شكل أمة واحدة لا يستقيم مضمونها إلا بتكوين دولة واحدة. وهذا يعني أن عناصر الوعي السياسي ليست مستمدة عفويًا من وجود عناصر الوعي الثقافي. إن لتكوّن هذا الوعي شروطًا مختلفة، أخرى أو إضافية. فهو لا يظهر بشكل تلقائي من مجرد وجود الثقافة المشتركة. والدليل على ذلك أن الشعوب تحتاج إلى وقت طويل قبل أن تنجح في تحويل وحدتها الثقافية إلى وحدة سياسية تتجاوز اختلافاتها وتفتتها، وذلك حتى عندما يتعلق الأمر بشعب يكافح بشكل واضح ضد استعمار خارجي. وهذا هو موضوع النضج أو التكوّن التاريخي للوعي القومي. وهو مما يحتاج إلى شروط تاريخية وبنيوية معينة. فمما

لا شك فيه أن من الصعب في إطار البنى الإقطاعية أو الكسموبوليتية مثلًا تكوّن وعي قومي بالمعنى الحديث للكلمة.

في حال انعدام وجود طبقة قيادية موحّدة بالفعل، وهو ما يلح عليه عن حق سمير أمين، وغياب تقاليد وثقافة مشتركة خاصة بالتعامل مع الدولة وبها كمركز لسلطة مركزية، والافتقار إلى مشروع واضح يجمع بين المصالح الجماعية المختلفة، واقعي وممكن التحقيق - كما يشير إلى ذلك فوزي منصور أيضًا - كان من الصعب على التاريخ السياسي العربي الحديث أن يعرف الحسم بصورة نهائية بين طريق الدولة الواحدة وطريق تعدد الدول العربية. وإضافة إلى ذلك، لم يكن في مقدور الناس أن يدركوا بعد، في ذلك الوقت، أصالة الوضع التاريخي وجدّته، وأن يفكروا أن بإمكانهم أن يوظفوا، في إطار دولة واحدة، التراث الغني البشري والثقافي والديني والقومي الذي ورثوه، وأن يحوّلوه إلى تراث واحد ومصدر لتكوين أمة أو جماعة واحدة. ويستدعي النجاح في ذلك درجة كبيرة من الوعي التاريخي ونخبة قوية عالمة بأمور الدولة والسياسة الوطنية والعالمية، أي مقدرة كبرى على السيطرة على التمايزات والخصوصيات التي ورثوها والتحكم بها في آنٍ معًا. وهو ما كان ينقصهم بعنف بعد ألف عام من التهميش السياسي والاستراتيجي.

بالتأكيد لم يكن من الممكن للتاريخ الفعلي أن ينتظر اكتمال هذه الشروط كلها حتى يحسم في أمر الهوية السياسية، القومية أو القطرية، وحتى يحدد مصير العرب السياسي. إذ اتبع التقسيم الحدودي الخط الذي كانت الدول الاستعمارية قد أقرّته لترسيم الحدود بين الدول والأقطار، ولم يتغير هذا الخط على الرغم من أنه لم يأتِ كليًا بصورة اعتباطية، وعلى الرغم من أنه كان يعكس هنا وهناك بعض الخصائص أو التمايزات الفعلية، الجيوسياسية أو التاريخية أو الثقافية أو شبه القومية التي رافقت تكوّن حركات التحرر الوطني في كل قطر منذ ذلك الوقت. وقامت الدول الجديدة، وبحثت عن مصادر مشروعيتها بالوسائل كلها، وفرضت هيمنتها في كل مكان بعيدًا عن العقائديات القومية وبصورة مستقلة عنها. فلا تحققت الوحدة حيث ساد الفكر القومي العربي صفوف النخبة والرأي العام، ولم

تتغير حدود الدول القطرية نتيجة تفجر النزعات الأقوامية أو العصبيات الجزئية. ولا تزال الدول تتلاعب بهذه العقائد القومية العروبية والقطرية، المركزة على الخصوصية أو المتناقضة معها، فتتبنى بعضها وتحارب بعضها الآخر، ليس من منطلق مبدئي لكن بحسب حاجات الساعة والوضع السياسي ومقتضيات حماية الدولة كدولة والدفاع عنها. وليس للدولة العربية الراهنة عقيدة ذاتية في الواقع، لا قومية ولا قطرية، إن عقيدتها الحقيقية هي إيمانها بنفسها ووجودها وأجهزتها، أي بفاعليتها كأداة تنظيم وضبط وسيطرة. فهي ليست دولة وطنية، أي دولة – أمة بأي معنى من معاني هذه الكلمة. إنها دولة فحسب. وفي هذه الحال من الطبيعي أن يتحول خطاب الهوية الوطنية إلى أداة من بين أدوات الدولة العديدة الأخرى وتقنية من تقنيات السلطة.

إن سير الوطن العربي نحو ترسيخ الدولة القطرية لم يكن ثمرة اختيار جماعي واع بقدر ما كان ثمرة العطالة السياسية والتاريخية. وبقاء هذه الدولة واستمرارها ليس نتيجة القوة الذاتية التي أصبحت تملكها بقدر ما هي التعبير عن انعدام القدرة على تجاوز الوضع العالمي القائم والانتقال نحو خيارات جماعية أخرى، عصبوية أو إقليمية، في المنطقة. هذا هو الذي يفسر كيف سار الوطن العربي في طريق الانقسام السياسي والتركيز على بناء الدول القطرية المتعددة. بالتأكيد، كان من الطبيعي، مع نمو طاقات هذه الدول وتزايد قدرتها تدريجيًا في السيطرة على مصائر السكان، أن تفقد فكرة الوحدة العربية، والقومية العربية كمحور للسياسة الإقليمية، قيمتها السياسية والعملية كي لا يبقى منها اليوم، تمامًا كما كان عليه الحال في فترة ما بين الحربين العالميتين، إلا بُعدها التاريخي كمرتكز لهوية ثقافية جامعة. وأوجد وجود الدول واستمرارها مصالح مادية واجتماعية جديدة، ودفع بالضرورة إلى تطوير نزعات عقائدية وقومية تدعم هذه المصالح وتدافع عنها. لكن هذه المذاهب لن تعكس نشوء حركة قومية شعبية بالمعنى العميق للكلمة في الأقطار المستقل واحدها عن الآخر، لكنها ستبقى تعبيرًا عن قوميات وظيفية لا بد منها لتشغيل مؤسسات الدولة وإعطائها الصفة الرسمية الحديثة، وإظهارها الشكلي كتجسيد لإرادة وطنية. وهي «قوميات» لا تطمح بأي حال من الأحوال إلى أن تتحول إلى عقائد قومية حقيقية، أي إلى مصدر القيم ومبدأ التماهي الثقافي

والخيالي للأفراد الخاضعين لها أو المتحدثين عنها. ولهذا، على الرغم من أن هذه المذاهب القومية المحلية هي المسيطرة على مفهوم الدولة وتصورها دورها وعلى السياسة العملية عمومًا، فإنها لا تزال تعيش تحت وصاية الفكرة القومية العربية، ولا تقوم إلا بالتمسّح بها، كما يدل على ذلك الاحتفاظ بجامعة الدول العربية كرمز لهذه القومية مع انعدام أي فاعلية حقيقية لمؤسساتها. ومن الواضح أن الفكرة العربية تجنح اليوم إلى أن تشكّل نوعًا من المرجعية العامة والموحّدة لمجموع هذه القوميات الصغرى أو الفرعية[46]. وهي لا تزال تشكل لدى الأفراد، بصرف النظر عن جنسيتهم، مصدر قيم التماهي الجماعي والتاريخي، المادي والخيالي. وتجري الأمور كما لو أن الشعوب والأفراد قبلوا بالحياة في إطار الدولة القطرية الراهنة كهوية جزئية، مع الاستمرار في التعرف إلى أنفسهم أولًا كعرب، والاحتفاظ بالعروبة بمنزلة دائرة من التضامن السياسي الأكبر - وإن كان هذا التضامن لا يزال في مرحلة الكمون أكثر مما هو في مرحلة الفاعلية - والنظر في الوقت نفسه إلى الإسلام باعتباره مرجعًا أخلاقيًا وعقيديًا يتجاوز العروبة والهوية

---

(46) عن تكوين الوطنية الجزائرية، انظر: Mohammed Harbi, *Aux Origines du Front de libération nationale: La Scission du P.P.A. - M.T.L.D: Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie*, Collection Poche Bourgois; 5 (Paris: C. Bourgois, 1975).

وعن المغرب الأقصى، انظر: Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912*, Textes à l'appui (Paris: F. Maspéro, 1977).

وعن مصر، انظر: طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980).

وإذا كان تاريخ الوطنية السودانية قد ارتبط بالثورة المهدية فإن تاريخ الدول في الخليج العربي بما في ذلك في العربية السعودية قد ارتبط بتنصيب الأسر الحاكمة، في حين ولدت الوطنية في العراق وسورية وفلسطين والأردن في حضن الحركة العربية وظلت متماهية عقائديًا معها، الأمر الذي يفسّر ما تلقاه هذه الوطنيات من صعوبة في التعرف إلى نفسها وفي تحديد تمايزاتها، ويشكل ربما أحد الأسباب التي تمنع من بلورة سياسة إقليمية واقعية ومتسقة بين الدول القائمة. عن الحركة الوطنية الفلسطينية، انظر: Élias Sanbar, *Palestine 1948: L'Éxpulsion*, Les Livres de la «Revue d'études palestiniennes» (Washington: Institut des études palestiniennes; [Paris: diffusion Éd. de Minuit], 1984).

وعن الوطنية في الأردن، انظر: علي محافظة، **تاريخ الأردن المعاصر: عهد الإمارة، 1921-1946**، ط 2 (عمّان: مركز الكتب الأردني، 1989).

والواقع أن الوطنية الفلسطينية الحديثة لم تنم وتستقل عن الوطنية العربية الكلاسيكية لبداية هذا القرن [الماضي] إلا بعد ما تعرضت له هذه القومية الأخيرة من إخفاق وتراجع منذ حرب حزيران/ يونيو 1967.

القطرية معًا. لكن هذه التسوية لم تستقر نهائيًا بعد حتى تنجح في حسم النقاش السياسي في شأن موقع العناصر التكوينية الرئيسة ومكانتها ودورها في التصور الذاتي للهوية والأسبقيات السياسية، وتجاوز الشعور بالتعارض القائم في ما بينها، أعني عناصر الانتماء: القطري والعربي والإسلامي. وليس هناك ما يمنع عودة العروبة كي تصبح في مرحلة مقبلة، في ما لو تبدلت علاقات القوى الإقليمية، من جديد إلى احتلال الموقع المرجعي الأول في إعادة بناء الهوية السياسية.

في كل الأحوال، يبدو لي أنه لن يكون من الممكن حسم الجدال النظري الذي لا يزال دائرًا منذ عقود بين أولئك الذين يرفعون شعار وجود الأمة العربية الناجزة - وبالتالي تأكيد أولوية التضامن بين الأقطار العربية وأولوية المصلحة العربية العليا، وأولئك الذين لا يرون في العروبة إلا علاقة لغوية لا قيمة سياسية لها، ويدافعون على أساس ذلك عن ضرورة تكوين أمم قطرية، وتأكيد المصلحة الوطنية، من دون إعادة طرح مسألة الأمة ومراجعة مفهومها نفسه بصورة جذرية ودراسة الإمكانات الحقيقية وتحديد الوسائل الملائمة التي تسمح بتحقيقه في الشروط التاريخية الحاضرة.

إذا أردنا الإجابة عن السؤال الذي لا يزال مطروحًا في شأن طبيعة هذه الجماعة التي نسمّيها الجماعة العربية، وهل تمثّل أمّة أم أممًا مختلفة، وما هي حقيقة هذه الأمة، فجوابنا هو أنه إذا كان من الصحيح أن العرب لا يمثّلون في نمط وجودهم الراهن أمة بحسب الاستخدام الأوروبي الكلاسيكي لهذه الكلمة، أي لا يعيشون في إطار دولة - أمة، بأي معنى من المعاني، فهم يمثّلون أمة بالمعنى العربي الإسلامي الكلاسيكي الذي يشير إلى وجود جماعة تاريخية تشترك - على الرغم اختلاف الانتماء «العرقي» أحيانًا، وتعدد اللهجات، بل واللغات - في منظومات قيم واحدة، وتتماهى مع تاريخ واحد، تستمد منه مرجعياتها كما تبني عليه آمالها وأهدافها من أجل المستقبل. فهذا المفهوم الذي نشير إليه لا يتضمن إعطاء القيمة ذاتها للتجانس الداخلي، ولا لعنصر الدولة بقدر ما يؤكد عنصر الثقافة، ويشير إلى آليات التضامن عبر الدولة، ومن ورائها بين أجزاء الجماعة الواحدة. وهو التضامن الذي لم يمر حدث مهم على العرب في التاريخ المعاصر من دون أن يبرز، وفي كل مرة، بشكل أقوى من السابق.

الواقع أن مفهوم الأمة يتضمن في الاستخدام المعاصر ثلاثة معانٍ رئيسة: **الأول** يعني الأمة من حيث هي تنظيم سياسي جامع وشامل لجماعة بشرية، أي الدولة؛ **والثاني** يعني الأمة من حيث هي قوة ذاتية تضامنية وثقافية، أي الدستور الداخلي الذي يجعل من الحشد المتعدد من الأفراد جمعًا ذا معنى ويوجد إمكانية التماهي والانتماء إلى جماعة سياسية أوسع من رابطة الأسرة أو الدم. والأمة بهذا المعنى تساوي مفهوم القيم المشتركة الموحدة بين الأفراد. أما **الاستخدام الثالث** فيشير إلى الجماعة من حيث طبيعة السلطة السياسية التي تخضع لها، وما إذا كانت سلطة مفروضة من الخارج، إقطاعية أم استعمارية أم عصبوية قبلية أم سلطة مستمدة من السيادة الشعبية ونابعة من المشاركة والاختيار أو القبول العام (مفهوم المواطنية). وهو العنصر الأساس في مفهوم الدولة - الأمة أو الأمة بالمعنى الحديث.

لكن، إذا لم يكن هناك دولة - أمة عربية كما هو واضح، فإن هناك أمة - جماعة تؤكد نفسها في أغلبية الوقت إلى جانب الدولة أو ضد الدولة، أي هناك قومية عربية بمعنى قرابة روحية وثقافية وسياسية وتاريخية تدفع نحو التضامن والتماهي والانفعال المشترك بأهداف وآمال وآلام واحدة. وتشير الأمة العربية إلى الاستخدام الأول الذي يساوي بين الأمة والدستور القيمي العميق الذي يجمع بين الأفراد ويوحّد رؤيتهم للحياة والتاريخ والعالم، أي يوجد شعور الذات، الهوية، الآخر، الاختلاف... إلخ.

في كل الأحوال، ليس هناك أي مبرر في نظري كي لا نعطي في تحليلنا التاريخي والسياسي قيمة، ولا نعترف من بين العلاقات القرابية التي تنمّيها المجتمعات عبر التاريخ، إلا بذلك النوع من التضامن المرتبط بتكوين الدولة - الأمة الحديثة كما عرّفتها أوروبا، معتبرين أن أشكال التضامن الأخرى كلها تنتمي إلى عالم ما قبل السياسة. وهذا يعني تحويل الدولة - الأمة إلى مقياس كوني، ورفض النظر إلى تاريخ الشعوب والجماعات كلها إلا من منظور أنموذج التطور التاريخي للمجتمعات الأوروبية الذي ظهر في منطقة معيّنة نتيجة خصوصيات محلية وقامت عليه علاقات قومية معينة. ويقود إلى أن ينكر على هذه الشعوب

شرعية الروابط النابعة من خصوصياتها وتاريخيتها، وهي هنا العقيدة والثقافة. إذ لا يعني مثل هذا التطبيق إلا إنكار وجود أي رابطة «قومية» أخرى في التاريخ إلا تلك التي ظهرت في القرون الأخيرة، وتجسّدت في الدولة القومية، ونجمت عن السيرورة التاريخية الأوروبية.

لكن، ومن هذا المنظور أيضًا، حتى لو اتخذنا المعنى الأوروبي للقومية الذي يشدد على العنصر الثالث، فإن ما ينطبق على العرب كافة أو جماعةً ينطبق على طبيعة السلطة القائمة في كل قطر عربي اليوم. إذ لم تنجح أي دولة في الوطن العربي في التحول بالفعل إلى دولة أمة، وبقيت الدولة هنا علاقة مفروضة، أو جهازًا خارجيًا يحكم، من فوق، شعبًا يحقق هويته ويؤكد ذاته، ماديًا ومعنويًا، فرديًا وجماعيًا، بعيدًا عن الدولة كعقدة مواصلات إجبارية وتماهٍ جماعي طوعي، وفي معظم الوقت في مواجهتها. ولو تأملنا جيدًا في الأمر لاكتشفنا أنه لا يوجد في الوطن العربي، بالفعل، دولة ذات بنية قومية. وهذا لا يلغي إطلاقًا وجود شعور وطني متميز أو عصبية سورية أو لبنانية أو مغربية. ذلك أن العصبية موجودة، ويمكن أن توجد في كل مستوى من مستويات البنية الاجتماعية، على مستوى القبيلة والشعب الخاضع، بل حتى على مستوى القرية والعائلة. والقومية الحقيقية عندما تستقر تتنافى بالضبط مع منطق العصبية، وتتحول إلى تماهٍ مع المؤسسات. بل إن التركيز المتزايد الذي نلاحظه في الأقطار العربية اليوم على الانتماء القطري وإيجاد نزعة أو عقيدة قومية قطرية غالبًا ما تنحو نحو الشوفينية الضيقة تجاه الأقطار العربية المجاورة، يعبّر عن إخفاق تكوُّن الدولة القطرية كأمة، أي دولة مؤسسات، وعن الحاجة بالتالي إلى تعويض نفسي لهذا الإخفاق أكثر مما يعبّر، كما يُعتَقَد، عن تكون الأمم القطرية ونموّ الحقيقة القومية المحلية. إن الأمة المتحققة فعلًا لا تحتاج الى التأكيد الشوفيني والعدائي الدائم على وجودها ومحورية زعيمها و«مخلصها».

إن إحدى مشكلات تكوين الأمة العربية الرئيسة هي بالضبط أن الدولة لم تنشأ هنا، كما سنرى، في حُجر الأمة وتعبيرًا عنها، لكنها نشأت من أنقاضها وفي مواجهتها. ولا تزال تعيش من موقفها هذا، ومن الدور الذي تقوم به في ضبط

الأمة والتحكم بها لمصلحة الاستراتيجيات الكبرى في أغلبية الأحيان، أو اعتمادًا على استغلال مقتضيات الاستقرار واستتباب الأمن العالمي. وفي هذه الحال من الصعب توقع أن تتبلور الأمة من داخل هذه الدولة وعلى أساسها. إن جوهر إشكالية الأمة هو في الوقت الحاضر، بالفعل، المطابقة العملية بين الهوية الثقافية والهوية السياسية. لكن إخفاق الحركة القومية العربية في حل هذه المسألة يرجع إلى تمسكها بفكرة المطابقة من خلال دولة واحدة، دولة - أمة، أي استلابها تجاه النظرية القومية الكلاسيكية، واقتدائها بها، بدلًا من التفكير في إبداعية التاريخ وإمكانية تحقيق هذه المطابقة من خلال الاتحاد بين دول متعددة أو العمل بوسيلة أو أخرى على تحقيق الاندماج العملي في ما بينها. وهو الهدف والأصل. وهذا الفشل الذي أدى الى التباين بين مستوى التماهي الثقافي ومستوى التماهي السياسي في المجتمعات العربية هو الذي يفسّر ما وصل إليه المسار الوطني في الوطن العربي من مأزق، في ما يتعلق بالاندماج الاجتماعي أم ببنية السلطة السياسية.

انتهى المطاف في المغرب إلى ملكية كلاسيكية، دعامتها السلطة المعنوية للملك، معلنًا بذلك انتصار قيم الولاء (التقليدي) على التوجه الوطني بالمعنى الحديث، القطري أو العربي أو الإسلامي معًا، أي على النزعة القومية عمومًا. ويعمل هذا الوضع لمصلحة دولة تقدّم نفسها على أنها التجسيد البسيط والعفوي للمصلحة العامة، أي لجماعة وطنية لا يرى النظام السياسي فيها في الواقع إلا عبئًا، عليه أن يجرّه وراءه، أو رعية يجدر أن تُقاد أكثر من كونها ذاتًا فاعلة ومحرِّكة للدولة والنظام. وفي تونس أدت المنافسة بين تيارات الفكر القومي المختلفة والمتباينة إلى انتصار بورقيبة الشخص والأب الذي سيحاول بالوسائل كلها أن يعيد بناء ما سمّاه الأمة التونسية حول شخصه ويجعل منها تجسيدًا لأفكاره وسلوكه. وفي الجزائر التي ولّد تلاحم المشاعر الإسلامية والعروبية والقيم الشعبوية فيها حركة وطنية جزائرية قوية وعميقة الجذور، تبنّت السلطة الاستقلالية فيها في ميدان تحديد الهوية القومية خطًا يمكن وصفه بأنه سياسة الهروب إلى الأمام من خلال التركيز والتشديد على سياسة التنمية وعلى ما تتضمنه من توسع اقتصادي وسعي إلى مراكمة التقانة والعلم. ومع تجنب طرح المسألة السياسية، كان من الطبيعي

أن يعمل تراجع المشروع التنموي وتوقف التوسع الاقتصادي على دفع المسألة الوطنية، مسألة علاقة الأفراد والجماعات مع الدولة وطبيعة هذه العلاقة، غير المحسومة بعد إلى السطح، أكثر حدّة مما برزت به في أي قطر عربي آخر.

في الهلال الخصيب، عمل افتقار الدول القطرية لعقيدة خاصة بالهوية السياسية، وتطابق تصور الهوية لدى شعوبها مع الهوية العربية التي ولدت في حضن الحركة العربية المناهضة للتتريك، على إضعاف مشروعية هذه الدول منذ البدء، وساهم في الإسراع بتفجر أزمتها الكيانية. هذا ما عبّرت عنه سلسلة الانقلابات المتعاقبة التي عرفها معظم الأقطار المنتمية إلى هذا الإقليم.

في مصر التي شهدت نموًا كبيرًا للنزعة القومية المحلية، استند في جزء كبير منه إلى نجاح الربط بين الليبرالية الكلاسيكية والحركة الشعبية، لن تنجح القومية المصرية في مقاومة دوّامة مناورات السياسة الملكية والاستعمارية، وستقضي بسرعة مع الوفد وتحت تأثير عدم فاعلية النخبة وفسادها.

أما في الخليج فالعوائد النفطية الهائلة لا تزال تمثّل مانعًا كبيرًا أمام إمكانية طرح مسألة الهوية السياسية، بل أمام نمو أي نزعة قومية حقيقية في حجرها، باستثناء التماهي مع نمط استهلاك مادي قائم في الأساس على ارتفاع القوة الشرائية وتنمية مرض الشره الفردي والتنافس على تكوين الثروات الشخصية.

المقصود أن إشكالية بناء الأمة، أو عملية بناء الشخصية من منظور التغيرات العالمية والحداثة أكبر من مشكلة تحديد التمايز الثقافي أو الديني من الآخرين. إنها مسألة أساس تتعلق، خصوصًا بالنسبة إلى الشعوب التي كانت خاضعة لغيرها، بمسألة سياسية كبرى هي تحديد نوعية السلطة القائمة بين الشعب والحكم، والدولة والمجتمع، كما تتعلق ببناء الإطار الجغرافي والسياسي الذي ستفجّر فيه طاقاتها وتنشر قدراتها الجماعية، والذي يقدم إليها أفضل فرصة لتعظيم استثماراتها وتوظيف إمكاناتها البشرية والمادية، وأفضل إطار لازدهار مواهبها وعبقريتها؛ ففيه تستطيع الأمم والجماعات أن توجد الشروط الملائمة لتحقيق نفسها، وحثّ أعضائها على ممارسة الفضيلة وتنمية القيم الإيجابية. وهو المجال الذي لا بد منه لتحديد الأهداف السليمة وبلورة القوى الفاعلة وبناء الاستراتيجيات وتأكيد

الشخصية الجماعية. والمقصود من كل ذلك تحديد الوسائل التي تساعد شعبًا من الشعوب في تعيين إحداثياته ووضعه الصحيح في التاريخ، وفهم الدور المناط به على صعيد الساحة العالمية، وإدراك نوعية المساهمة التي يمكنه أن يقدمها إلى حضارة عصره، وذلك إذا لم يقبل أن يعيش على هامش التاريخ، وأن يتلقى كل ما يقوم بأوده الفكري والمادي من الخارج، قبل أن يقضي فريسة مشاعر الإحباط.

هذا هو الأمر الذي يفسّر المكانة المحورية التي احتلتها المناقشة في هذه المسألة في تفكير المواطن العربي بمصيره ومستقبله طوال القرن العشرين. فعلى حسمها يتوقف أيضًا إلى حد كبير تحرير مسار التنمية العتيدة، لا من حيث هي استراتيجية استثمار اقتصادي كما يتصورها كثيرون اليوم، لكن في الأساس من حيث هي بناء للشخصية وتحديث لمنظومات القيم والهياكل الكبرى والمؤسسات، وفي مقدمها الدولة. وفي جميع الأحوال يتعلق الأمر بطبيعة الرد الذي يتوجب على الشعوب التي تجاوزت الحضارة مستوى مؤسساتها القديمة، أن تصوغه في مواجهة التحديات التاريخية. ويعني هذا بالنسبة إلى الوطن العربي النجاح في بناء مناخ أخلاقي وسياسي واقتصادي ملائم، ولا بد منه، من أجل تفجير الطاقات، وتدعيم القدرة، على مستوى المجموع العربي الكبير، على إدماج قيم الإبداع والحرية والتجديد.

من أجل الوصول إلى هذا الهدف، يجب أولًا تحقيق وحدة الفاعل التاريخي وتكامل شخصيته، كما يستدعي إعادة لحم العناصر المتباعدة ودمجها في مجموع واحد ذي معنى، أي إعادة تنظيم الفضاء الخاص بالذاتية الواعية، والسعي إلى إدخال نظام مراتبي جديد يسمح بتفجير وإفراز قوى فاعلة جديدة وبنّاءة.

على عكس ما يشير إليه فينكلكروت(47)، ليس للقوميات التي نشأت في الكفاح ضد الاستعمار، أو من جراء انهيار الإمبراطوريات التقليدية – وهي ظاهرة تاريخية حيّة مختلفة عن القومية الأوروبية، وينبغي عدم خلطها بفلسفة القومية التي حاولت أن تستلهمها وتوجهها عقائديًا – علاقة بالتصورات القديمة عن الهوية، وليست تجسيدًا لاستمرار الأمة القديمة أو الوعي اللاتاريخي. إنها تطورت

(47) Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Collection blanche (Paris: Gallimard, 1987).

وتتطور، على العكس، على أنقاض هذه التصورات والجماعات القديمة، وذلك بقدر ما يزيد التفكك الذي يقود إليه هذا النزوع الشامل لدى الشعوب الجديدة إلى تقليد الأمم السائدة وتمثل التيارات العالمية، من الحاجة إلى إيجاد مؤسسات وعقائديات جديدة لتوحيد الإرادة الجماعية. ولا يعبّر فشلها، حتى الآن، عن عدم جدّتها بالضرورة أو عن نزوعاتها التقليدية، بقدر ما يعكس إخفاق النظرية القومية الكلاسيكية المستمدة من الأدبيات والتجربة التاريخية الحديثة للبلدان الأوروبية التي حاولت أن تقدم نفسها إلى هذه الحركة التاريخية كدليل ومرشد للعمل. ولأن هذه النظرية كانت بعيدة كل البعد عن استيعاب عناصر الوحدة، مثلما كانت بعيدة عن فهم مكامن التناقض والنشاز في التكوين التاريخي العربي، عملت على إفساد الفكر الوطني العربي وتشتيته، وساهمت من ثم في إخفاق الحركة الوطنية العربية نفسها. وبدلًا من أن تقوم بتعزيز حركة توحيد الوطن العربي أو تثوير عقليات المجتمعات العربية وبُناها، لم تعمل المذاهب القومية التي نمت هنا وهناك على هديها إلا على تثبيت الانقسامات السياسية التي تفجرت، وتغذية الخصومات وروح المنافسة. بل ضاعفت شعور الوطن العربي بالحيرة والضياع من خلال إخضاعه لمنطق مصالح الدول الناشئة أو المجموعات التي تتحكم بها. وعملت هذه العناصر كلها التي نمّت روح الانكفاء الضيق والخصوصيات والعصبيات الجزئية على تدعيم الاتجاهات المحافظة، وساعدت في تقليص مسألة الأمة أو خفضها إلى مسألة تنافس ونزاع بين عصبيات وعقائديات متنافرة.

هذا يعني أن الفلسفة القومية التي استُمدت من هذه النظرية غطّت، بدلًا من أن تكشف، ما تنطوي عليه مسألة تكوين الأمة في الواقع من قضايا جوهرية، أعني قضايا توظيف عوامل التضامن ورأس مال القرابات الروحية والمادية التي أبدعها التاريخ بين سكان المنطقة المتشابهة وشعوبها، مهما كانت تمايزاتها الجزئية والعمل على تنظيمها وإدارتها وتسييرها وتنميتها في سبيل تعظيم فرص التقدم والتطور لها كلها ومساعدتها في الرد الناجع على تحديات ثورة العصر. لذلك كان من الطبيعي أن يقود إخفاق الحركة القومية التي سارت على هدي النظرية القومية الكلاسيكية إلى ميل متزايد لنقد هذه النظرية وتحرير الفكر الوطني والعمل الجماعي منها. والحقيقة أن الفكرة القومية لم تأخذ قيمتها إلا لأن تكوين الأمة أو

الاعتراف بوجودها، اعتبر، بحسب هذه النظرية القومية السائدة، شرطًا ضروريًا لبناء الدولة المستقلة أو الواحدة. واستدعى ذلك من العرب مثل ما استدعى من الشعوب الأخرى التي كانت تنظيماتها الجماعية مختلفة بالضرورة في صورتها عن تنظيمات الدولة - الأمة التي ولدت من صراعات القرون السابقة في أوروبا، ممارسة العنف على الذات والتشويه المنتظم لتصوراتهم وممارساتهم الوطنية الخاصة حتى تتماثل مع ما كان يعتبر أنموذج التكوين القومي السليم، حيث خسروا الوطنية القديمة التي كانت مبنية على وحدة المبادئ والمشاعر والقيم الملهمة، ولم ينجحوا في ربح الرابطة الوطنية الجديدة المستمدة من التماهي مع الدولة القانونية والشعبية.

لكن ما الذي يمكن أن يقدمه هذا التحليل لفهم مستقبل تطوّر هذه الجماعة التي أطلقنا عليها اسم الأمة العربية؟ وفي أي إطار، قطري أو قومي، سيتحقق هذا التطور في طبيعة السلطة السياسية في المستقبل؟ وهل يدفع البحث عن سلطة وطنية حقيقية الوطنَ العربي في اتجاه الاتحاد لتكوين دولة ذات سيادة فعلية، أم سيسير به نحو تدعيم أكبر لجذور الدول القطرية القائمة وتحويلها إلى دول - أمم حديثة قائمة بذاتها ومتميزة كليًا واحدتها من الأخرى؟ وفي هذه الحال من أين ستأتي عناصر هذا التميز؟

من الصعب الحكم منذ الآن على طبيعة الاتجاه الذي سيتخذه مسار تحقق هذه الأمة، أمة - دولة أم اتحادية تجمع دولًا وأقطارًا وبلدانًا متضامنة ومندمجة. ومن الصعب كذلك أن نعرف كيف سيتحقق تأكيد الحدود القطرية الراهنة وتجاوزها. فالتناقض ليس نظريًا فحسب، لكنه عملي أيضًا، وهو الذي يفسّر عدم التقدم حتى اليوم على طريق حسم هذا الموضوع. إن التناقض قائم في وجود الدول ذاتها وما أصبحت تمثله من حقيقة موضوعية مؤثرة، وما يمكن أن تقود إليه، إذا تحقق إصلاحها ونجحت الشعوب في استملاكها وتأميمها، من إفراز مشاعر تضامن قومي حقيقية داخل حدودها، أو ما يمكن أن يؤدي إليه فشلها المستمر من تحويلها المتزايد إلى أداة قمع خارجي وإلى قوقعة أجنبية من الصعب المراهنة عليها لبناء أي حس وطني مستقر. كما أن التناقض قائم، كذلك، في استمرار عمل

وفاعلية عناصر الوحدة والتضامن الشاملة العابرة الحدود والأقطار، التي لا يمكن لثورة الاتصالات إلا أن تزيدها قوة وعمقًا. وهي عناصر ثقافية ونفسية تختلط فيها مشاعر القرابة ووحدة الآمال والأهداف والمصير ولا تزال الدول والنخبات القائدة نفسها تستند إليها وتنمّيها، بما في ذلك عبر الحديث المتواصل عن حتمية وحدة الوطن العربي ووحدة مصيره.

لكن التجربة التاريخية العالمية التي تجاوزت الحقبة القومية التي عرفها القرن التاسع عشر، واستمرت تلهم التكوينات القومية الجديدة في القرن العشرين، تُبرِز اليوم أن النجاح في بناء الفضاء الواسع الذي تحتاج إليه التنمية الحضارية لا يتوقف على اصطناع نظرية في واحدية الأمة بقدر ما يستدعي تطوير القواعد والجدليات السياسية التي تساعد في تكوين التجمعات الفدرالية الكبرى. وولدت الوحدة الأوروبية الحديثة والتكتل الأميركي الكندي المكسيكي، والتجمع الآسيوي على أسس التعاون والتبادل والتوحيد الاقتصادي والسياسي أكثر مما استند إلى التجانس القومي أو التماهي التاريخي والثقافي، في حين أن الجماعة العربية التي تملك كل عناصر الأمة الواحدة، الثقافية والاجتماعية والتاريخية، لا تزال عاجزة عن تجاوز التقسيمات التي يعترف الجميع بأنها تكرّس التبعية والانكماش والتأخر. باختصار إن مسألة حسم حدود الإطار المكاني والزماني الذي يحتاج إليه أي تثمير تاريخي بعيد المدى لم تعد مرتبطة بتأكيد علاقات القربى الماضية أو القائمة فحسب، لكن أيضًا، وأكثر منه، تعميق الحوافز من أجل تحقيق مكتسبات جديدة مشتركة، أي المصالح التي ينطوي عليها العمل من وجهة نظر المستقبل. إن الإطار السياسي الأنسب للعمل الجماعي هو ذلك الذي يستطيع أن يعطي علاقات القربى القائمة أكبر مردود ممكن من وجهة نظر الاستثمار الحضاري.

الخلاصة، إذا لم يكن العرب يمثّلون اليوم أمة - دولة حديثة، فليس ذلك لنقص في العناصر التي تؤكد وحدة الهوية والشخصية. وعلى كل حال من الصعب القول إنهم يمثّلون أممًا - دولًا حقيقية متميزة. ليس ذلك لأن العناصر الثقافية والنفسية والشعورية التي تجمع بينهم لا تزال قوية جدًا، ولا تسمح بمثل هذا التميز والاستقلال، لكن لأن بنية الدولة العربية القطرية، كما تكوّنت تاريخيًا، ما زالت

نافية في آلية عملها مبدأ تكوين الأمة. وربما كان من الملائم أكثر الحديث عن أمة عربية لم تنجح بعد في تحقيق اندماجها الذاتي الحقيقي، السياسي والاقتصادي، أو عن الأمة العربية كمشروع تاريخي ومستقبلي هدفه تجاوز حال التفتت الراهن والسياسة اللاعقلانية السائدة، خصوصًا أن حاجات التنمية الحضارية لا يمكن أن تسمح لها بالتردد المستمر في ذلك.

على عكس ما هو شائع اليوم، لا تعبّر الفكرة العربية عن استمرار التصور القديم للهوية أو عن الأمل بإعادة تجديد هذا التصور مرة أخرى، لكنها النتاج الطبيعي للتقدم على طريق تصور عصري وحديث لإعادة بناء الشخصية. ولن يضعف التقدم التقني والنضج السياسي والتحديث الاقتصادي والاجتماعي من فرص نموّها وتطورها كمحور لإعادة هذا البناء، لكن على العكس تمامًا. إن الميل نحو التقارب والاندماج والتعاون والاتحاد بين الأقطار والشعوب العربية سيزداد بازدياد استقلال هذه الأقطار وتقدّمها الاقتصادي والسياسي والثقافي، وبالتالي حاجتها إلى شروط أفضل لا بد منها للاندراج في الحضارة العالمية والقيام بدور حقيقي وإيجابي فيها.

لا يعني هذا بالضرورة أن تتبع هذه الأمة في تشكلها المستقبلي الأطر والآليات نفسها التي عرفتها سيرورة تكوّن الأمم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الأوروبيين. فالهدف ليس إيجاد عقائدية سياسية تخفي التناقضات وتؤكد التجانس الذي يتطلب سحق التمايزات كلها، كما حصل باسم القومية في أوروبا، لكن تنظيم عملية الاندماج والتوحيد الفضائي، القانوني والاقتصادي والسياسي، بين أقطار ستظل تمثّل أعضاء في أسرة أكبر. وبموازين النظام العالمي الراهن يماثل التفتت الراهن للفضاء العربي وتوزيعه على دول متعددة ترفض تنظيم التعاون في ما بينها - ممّا لا بد منه لتطور الاقتصاد والحضارة - التفتت الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى وتقسيمها بين إقطاعات مستقلة ومنعزلة واحدتها عن الأخرى. وفي الحالين النتيجة الأساس هي وضع عقبة كبرى أمام تطور القوى الإنتاجية، المادية والتقنية والفكرية معًا.

الفصل الثالث

عصر التنظيم: الدولة والسلطة

أولًا: الدولة العربية

تمثّل ظواهر انعدام آليات التداول الطبيعي للسلطة، واحتكار مراكز القيادة من نخبات لا تتمتع في أغلبية الأحيان بالحد الأدنى من الأخلاق المدنية والكفاءة المهنية وغياب الحريات العامة وتفاقم الانتهاكات اليومية لحقوق الإنسان وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد وهيمنة السلطة الشخصية من النمط الأبوي والخلط المتزايد والفاضح بين الدولة والحزب الواحد والقبيلة أو الطائفة وتعميم إجراءات العسف السياسي والقانوني والتمييز المكشوف بين المواطنين والقمع والعقاب الجماعيين، هذه الظواهر كلها التي لا يمكن أن تخفى على عين أي مراقب، تمثّل الحقيقة اليومية للسلطة في المجتمعات العربية، وتعكس القطيعة التي لا تكف عن التفاقم بين الدولة والمجتمع[1].

أعاد هذا التدهور الواضح في بنية السلطة من جهة، واستنفاد النقاش الذي دار خلال أعوام متتالية في شأن الهوية من جهة ثانية، إلى فتح النقاش بشكل موسّع في العقد الماضي في شأن السلطة والدولة. وفي هذا الإطار عاد الفكر السياسي العربي إلى الإشكالات الأساس التي كانت قد فرضت نفسها عليه في نهاية القرن التاسع عشر. وفي قلب هذا النقاش، وكأحد معالمه الرئيسة، فهم الطابع

---

(1) عن هذه القطيعة في السياسة العربية والمشكلات النظرية والسياسية التي تطرحها، انظر: برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية - الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية (بيروت: دار ابن رشد، 1978)؛ سعد الدين إبراهيم [وآخ.]، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 1984)، وعلي الدين هلال [وآخ.]، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1983).

عن الوضع التعسفي وتزايد القمع السياسي، انظر: التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، 1987-1992، وتقارير منظمة العفو الدولية للسنوات العشر الأخيرة. وهي تقارير مفحمة في هذا المجال.

الدكتاتوري والمطلق للنظم الحاكمة وتحليل آليات عملها وأسباب عزلتها عن المجتمعات. وفي سياق هذا النقاش تعددت الأسئلة المطروحة موضوع تحديد طبيعة هذه الدولة إلى الكشف عن جذورها والبحث في استراتيجياتها المختلفة واستشراف مصيرها ومستقبلها.

إذا كان البحث في هذه الموضوعات ليس وليد هذا العقد، فإن التحليلات لم تكن في الوطن العربي منتظمة ومركّزة في أي حقبة ماضية مثلما هي عليه اليوم. ولا يهدف معظم النقاش الذي لا يزال دائرًا في شأن الأمة إلا إلى تحديد طبيعة الدولة وشكلها وهياكل السلطة التي تتجسد فيها. وحتى في ما يتعلق بالنقاش الثقافي، فغالبًا ما تخفي النزاعات والاختلافات في موضوع الهوية التنافس المستمر والمتزايد بين قوى اجتماعية وسياسية متصارعة، وبالتالي تضارب برامج اجتماعية من الصعب التوفيق في ما بينها، وتهدف كلها إلى إحكام السيطرة على السلطة وإعادة اقتسام ساحة التعامل بها وممارستها. وبالنسبة إلى القسم الأكبر من المنظرين للحدود الوطنية، ليس لتحديد هوية الأمة - التي لا تمثّل الدولة إلا تجسيدًا لحدودها - من قيمة إلا ما تقود إليه من توزيع جديد للسلطة وتعيين متغيراتها ورسم بُناها ووضع مبادئها السياسية والأخلاقية. وهذا هو السبب الذي يدفع المتطرفين من التحديثيين إلى التنكر للفكرة العربية نظرًا إلى ما يبدو عليها من اتصال متفرض ولازم مع الفكرة الدينية، وتأكيد، في المقابل، الفكرة المتوسطية، أو أفكار أخرى مماثلة تبدو وكأنها تساعد بصورة أفضل في التحرر من تراث الماضي وتسهيل الانتماء إلى الثقافة الحديثة الغربية أو العلمانية[2]. وكان رفض العروبة يعني ببساطة رفض الصورة السلبية التي ارتبط بها التاريخ العربي الثقافي والسياسي، كما بدت في ذلك الوقت، والهرب من المصير المحتوم إلى آفاق العالمية والمصائر الثقافية والسياسية الأرحب. لكن هذا كله لا يمنع من الاعتراف

---

(2) طرح طه حسين عام 1936 على نفسه هذا السؤال: هل العقلية المصرية شرقية أم أوروبية، سواء في ما يتعلق بالمخيلة أم الإدراك أم الفهم أم المحاكمة، وبشكل أدق، هل من الأسهل على الذهنية المصرية أن تفهم الصيني أو الياباني من أن تفهم الفرنسي أو الإنكليزي؟ وكانت إجابته تفيد بأن العقلية المصرية تعرضت منذ عهدها الأول للتأثيرات المتوسطية، وتبادلت في جميع الميادين مع الشعوب المتوسطية. انظر: طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (القاهرة: [مطبعة المعارف ومكتبتها]، 1936)، ص 13 و21.

بحقيقة أن الصراع كان يجري في معظم الأحوال والمناطق بسبب الفكرة العربية، وأن هوية الأطراف الأخرى كانت تحدّد بالتوافق معها أو الاعتراض عليها.

كما كان التناقض قويًا بين تيارات الرأي العام المختلفة في مسألة تعيين طبيعة الهوية الوطنية، كان التناقض عنيفًا أيضًا في مسألة فهم وتحديد طبيعة الدولة الجديدة الناشئة في حجر الجماعة أو المجتمعات العربية. وامتلأت الساحة الإعلامية في الأعوام القليلة الماضية بأطروحات متعددة ومتناقضة لتفسير ظاهرة الأزمة هذه وفهمها. وبناءً على ما يظهره أنموذج هذه الدولة من سلوك استبدادي وإرادة قوية في المركزة وطابع لا أخلاقي وعسكري في الحكم ونزوعات إمبراطورية متكررة، كان الميل قويًا لدى البعض ولا يزال إلى النظر إليها كدولة شرقية، ليست إلا الاستمرار بوسائل أخرى للسلطة الاستبدادية التاريخية. وفي هذا المجال سيطرت على التحليل العلمي نظريات عدة معروفة تسعى كل منها إلى تقديم تفسير مختلف لجذور هذا الاستبداد. من هذه النظريات المعروفة والكلاسيكية نظرية المجتمع المائي الذي يرى في اعتماد المجتمع على مصدر رئيس للري مثل النيل أو دجلة والفرات، وتحكم الدولة به، المصدر الأول لقوة الدولة ونزوعاتها نحو المركزية الشديدة. ومنها نظرية نمط الإنتاج الآسيوي التي تستنتج استبداد الدولة من سيطرة البنية الريعية على الاقتصاد، وما تقدمه هذه البنية من استقلال واسع للسلطة المركزية تجاه المجتمعات، وما تدفع إليه في سبيل تأمين بقاء هذه الدولة ومضاعفة الريع أو الخراج من تعظيم قوتها العسكرية الضاربة وشن الحروب الداخلية والخارجية المستمرة[3].

على منوال هاتين النظريتين الكلاسيكيتين تولد اليوم تحليلات ونظريات جديدة متفرقة تستلهم بعض الدراسات الأنثروبولوجية أو علم الاجتماع السياسي المعاصر. ومن أكثر ما عُرِف في الأعوام الأخيرة مفهوم الثقافة السياسية التقليدية

---

(3) انظر في هذا المجال المؤلف الكلاسيكي في: Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1956).

استعار منه أنور عبد الملك الكثير من أطروحاته في: Anouar Abdel-Malek, *Égypte: Société militaire* (Paris: Seuil, 1962).

أو الدينية، باعتبارها مصدر المواقف والقيم التي تشجّع على تكريس الاستبداد أو ترسيخ جذوره. وهناك من رأى فيها، خصوصًا في الأوساط الصحافية والإعلامية - التي ينبغي بعد اليوم عدم التقليل من الدور الذي تقوم به في صوغ مفاهيم الناس ورؤيتهم لأوضاعهم، أي من المشاركة في صنعها، ثمرة مباشرة لسيطرة التقاليد السلطانية العتيقة أو لاستمرار اشتغال السلطة الأبوية والتضامنات القبلية والطائفية. وفي هذا المنظور قام بعض الباحثين بإحياء نظرية ابن خلدون الكلاسيكية في العصبية أو التضامن الطبيعي والآلي وتطبيقها في دراسة المجتمعات والدول العربية وذلك في سبيل تفسير وفهم آلية عمل السلطة وانحطاطها فيها[4].

كثيرًا ما تقارن الدولة العربية الحديثة في هذه الدراسات بالأنموذج المملوكي الذي أصبح يستخدم على نطاق واسع من أجل تفسير حال انعدام الديمقراطية وتطور السلطة المطلقة التي تعيشها الأغلبية الساحقة من الدول المعاصرة في الوطن العربي والعالم الإسلامي. فبسبب ما يبدو من تماثل أو تشابه بين بعض أوجه سلوك الدولة المعاصرة والدولة القديمة (الطابع الشخصي للسلطة، إدخال بعض النصوص الشرعية الإسلامية في القوانين الخاصة الحديثة، سيطرة النزعة العسكرية أو القوات المسلحة على قمة هرم السلطة... إلخ) هناك من يميل إلى تأكيد قدر كبير من التواصل بين أنموذج الدولة السلطانية القديمة وأنموذج الدولة العربية المعاصرة، ما يعني نفي الطابع الحديث عنها.

الحال أن المركزية، سواء كانت نابعة من دور الدولة في تنظيم الري أم في تنظيم توزيع الريع المستمد من مصادر داخلية أو خارجية، كانت تتطابق مع الاستبداد بسبب غياب الآليات الديمقراطية التي نعرفها اليوم. وهو ما كان عليه الحال في مناطق العالم من دون استثناء، في الصين والهند والدول الغربية في مرحلة الحكم المطلق الذي كانت وظيفته تركيز سلطة الدولة في وجه نزوع الإقطاعيين إلى الاحتفاظ بسيادتهم. لكن هذه المركزية تختلف اختلافًا جذريًا في وظيفتها وأسبابها ومعناها عن نماذج الحكم الدكتاتوري التي نعرفها ونصفها اليوم في الغرب أو في الشرق. وهي ليست الانعكاس الطبيعي والمباشر لوجود سلطة

---

(4) انظر: Michel Seurat, *L'État de barbarie*, [publ. par Gilles Kepel et Olivier Mongin] (Paris: Éd. du Seuil, 1989).

مركزية. ونستطيع أن نقول بسرعة هنا إن مركزية الدولة السلطانية أو المطلقة كانت تنبع من الحاجة إلى تحديد سلطات الأسياد والأمراء والقوى المتنفذة الطامحة إلى تكوين مراكز سلطة سيادية موازية للسلطة المركزية أكثر مما كانت موجهة، كما هو الحال اليوم مع السلطة الدكتاتورية، ضد الأفراد والمؤسسات المدنية. وكان السبب الرئيس والتاريخي الذي يفسّر نشوء هذه المركزية وتعميم أنموذجها هو ضعف الاندماج الاجتماعي النابع من سواد الاقتصاد القروي والرعوي والتجاري، أو ما يمكن أن نسميه بمصطلحاتنا الحديثة، ضعف الاندماج الوطني. بينما تقوم السلطة الدكتاتورية الحديثة نتيجة ظهور هذا الاندماج بالذات، أي لتكوّن رأي عام جماهيري وشعبي متحرك وضاغط على السلطة التي يمنعها نمط المصالح المسيطر عليها من أن تطور وسائل استيعاب هذا الرأي العام الوطني وإيجاد المؤسسات الكفيلة بتقديم إطار للتفاوض على تعديل المصالح وتوزيع السلطة. وأخيرًا، إن مصطلح الاستبداد كما نستخدمه اليوم لا يعني ما كان يعنيه في الماضي. إذ كان معناه الأصلي تركز القرار السياسي كله في يد الملك أو السلطان لمواجهة تكتلات المصالح والسلطات العصبوية المنافسة والمهدّدة للدولة، أو ما نسميه القوى النابذة، بينما لا يعني اليوم إلا ممارسة القهر وتقييد الحريات لمواجهة المطالب الفردية والجماعية المتزايدة من أجل الاندماج والمشاركة في الحقوق والمنافع المرتبطة بالدولة الوطنية. فالدكتاتورية لا تنبع من الحاجة إلى سلطة مركزية شديدة تضمن وحدة الدولة في مواجهة النزعات الانفصالية، لكن من الرغبة في بناء نظام سياسي يمنع القوى الاجتماعية النازعة إلى الاندماج في الدولة من ممارسة ضغطها وحريتها. إنها تقوم على إلغاء حرية الأفراد والجماعات، وترتبط بالتالي بمسألة الشرعية، ولا تنبع من الخوف على وحدة السلطة أمام قوى التقسيم والتفكيك، أي لا تتعلق، كما هو الحال في الدولة السلطانية القديمة، بمسألة السيادة «الخارجية» أو الدولية. فالمعارض في الدولة الحديثة لا يهدد سيادة الدولة، لكن شرعية النظام، في حين أن الأمير أو السيد الإقطاعي كان ينطلق من تأكيد مفهوم واحد للشرعية من أجل تبرير تقسيم الدولة وتحطيم السيادة.

لهذا التمييز بين مركزية السلطة الشديدة في أنموذج الدولة السلطانية، وطابعها المطلق في الدولة الحديثة عواقب كبيرة على قدرة الدولة على ممارسة وظائفها،

ونوعية هذه الوظائف. فلم تكن مركزية السلطة القديمة تمنع بالضرورة من المساواة بين الأفراد، والدليل أن العرب كانوا يستخدمون مفهوم الاستبداد العادل، أي المركزية الموضوعة في خدمة تطبيق القانون ورعاية مصالح الجمهور، ضد الاستبداد الفردي والظالم الذي لا يهدف إلا إلى خدمة مصالح السلطان أو حاشيته.

المقصود أنه ليس هناك قيمة علمية حقيقية - أي منتجة ومفيدة بالنسبة إلى فهم آليات عمل الدولة الاستبدادية الحديثة - لمثل هذه المقارنة. فهي تخفي تحت جدلية القديم والحديث الطابع الأصيل والجديد في شكله ومضمونه للسلطة التي تفرزها الدولة الحديثة العربية. إن وظيفتها الوحيدة تقديم وسائل ونماذج نظرية سهلة ومعروفة لإضفاء المعقولية على طريقة اشتغال الدولة وسلوكها الذي يبدو بالنسبة إلى كثيرين غير عقلاني من وجهة نظر المفاهيم السائدة عن الدولة الحديثة. لكن هذا الإضفاء للمعقولية من الخارج لا يمثّل اكتشافًا لمنطق الاشتغال الحقيقي للدولة المدروسة، ولا يعمل بالتالي على تحقيق فهمها واستيعاب قوانين عملها بقدر ما يحاول الهرب من صعوبة تحليلها من خلال مطابقتها الوهمية مع أنموذج ثابت ومعروف. وهذا من طبيعة الحلول السحرية الدارجة والشائعة في الفكر الشعبي.

الواقع أن تأكيد طابعها التقليدي والسلفي يرتبط هنا بالتأكيد المقابل على أن المفاهيم والمقولات الحديثة غير قادرة على فهم كيفية اشتغال هذه الدولة، وبالأحرى طريقة تحويلها وتطويرها. بيد أنه بدلًا من أن ينطلق من نقد محدودية هذه المفاهيم الحديثة عن الدولة وضرورة تعريضها لوهج النقد حتى تصبح قادرة على التفاعل مع الصيرورات الجديدة والتحولات التاريخية في طبيعة الدولة الحديثة نفسها، تهرب هذه الدراسات إلى المفاهيم والطرائق القديمة، وأهمها في هذه المرحلة الأخيرة، مقولات العصبية الخلدونية، والمفاهيم الإثنولوجية والأنثروبولوجية المرتبطة بالطائفة والقبيلة والغنيمة والدين، أي تحاول تصنيم الواقع المدروس. ومما يساعد في ذلك ما تبرزه الوقائع من تشابه، بل من تماثل أحيانًا بين سلوك الحكّام المعاصرين وسلوك السلاطين والملوك المستبدين السابقين[5].

---

(5) يميل أنصار النظرية القومية إلى عدم التركيز على الهياكل التقليدية للدولة، أو إلى معاملتها على =

لم تؤد هذه الدراسات والمناهج التي تحاول فهم البنية السياسية العليا من خلال خفضها إلى مستوى البنية الأنثروبولوجية، إلى نفي وجود السياسة نفسها والعلم الاجتماعي كمجال علمي متميز ومستقل فحسب، لكنها، بقدر ما صارت تستخدم مفهوم الدولة القديمة السلطانية لفهم أسباب استمرار البُنى الأنثروبولوجية، القبلية والطائفية والعائلية، التي يفترض أنها من سمات هذا الأنموذج، أصبحت تدور في حلقة مفرغة تمامًا. فهي تفسر استمرار الأنموذج القديم وإخفاق أنموذج الدولة الحديثة بتواصل البنى التقليدية القبلية والطائفية، كما تمثّل استمرار هذه البُنى نفسها بعدم تحوّل الدولة القديمة إلى دولة حديثة، أي باستمرار وجود الدولة القديمة. والنتيجة الطبيعية لهذا الخلط بين مستويات البنية الاجتماعية المختلفة، الأنثروبولوجية والسياسية تركيز البحث العلمي في الدولة والمجتمع في دراسة مفاهيم الطوائف والقبائل والأقليات والبُنى الفقهية والدينية والتقاليد والقيم التي تُعطى في المناسبة قيمة ثابتة وأبدية. بل أصبح من المستغرب في بعض الأوساط استخدام المفاهيم والمقولات الحديثة مثل الأمة والطبقة والحزب والفرد والقانون، في الحديث عن السياسة في المجتمع العربي والإسلامي المعاصر. ومن آثار هذه النزعة وتفرعاتها أيضًا العودة بمناهج البحث في المجتمعات الإسلامية والعربية إلى المذاهب الاستشراقية التقليدية المتمحورة حول الفيلولوجية، واستنتاج سلوك المجتمعات وممارستها التاريخية ونشاطها، وصراعاتها وتناقضاتها، من المصطلحات والمفردات وما تخفيه من معانٍ متنوعة، متناسقة أو متناقضة، وجعل الكشف عن محتواها، المعجمي الكلاسيكي، المدخل الرئيس إلى فهم سلوك العرب السياسي الحاضر وإدراك مغزاه.

هكذا، هناك من حاول تفسير مشكلات الدولة العربية الحديثة و ضعف بنيتها المؤسسية من خلال إرجاع مفردة الدولة إلى مصدرها المعجمي وهو دال، اي

= أنها بعض آثار وبقايا الماضي التي لا قيمة لها في التحليل الأخير. وغير هذا التحليل ينقض المبدأ الأساس القائل بوجود أمة واحدة متكونة نهائيًا ومتجانسة ومندمجة ويعطي الشرعية لوجود الدول المتعددة. وقائمة المقالات والكتب التي تهاجم الدولة القطرية الراهنة طويلة في هذا المجال، لكن ربما كان من المفيد العودة إلى الأدبيات الكلاسيكية للفكرة القومية عند ساطع الحصري. انظر: عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984).

تغيّر. ويستنتج من ذلك سلوكًا عامًا ولا تاريخيًا ثابتًا للعرب في علاقتهم بالدولة هو النظر إليها كتغير وليس كثبات، ويكتشف بالتالي سبب غياب مفهوم المؤسسة ووجودها معًا في ممارسة السلطة. وهذا يعني أن تاريخ الدولة العربية لا ينبع من مراحل تكوينها الفعلي والملابسات والسياقات الجيوسياسية والاجتماعية، الداخلية والخارجية، التي نشأت فيها، لكن من المفردة التي ارتبطت بها. وهذا يعادل قولنا مثلًا إن عقل العربي غير قادر على الحفظ والتركيز، لأن مصطلح الإنسان يعني عند العرب كما يقال عادة النسيان، أو أنه جاء من النسيان.

أما أنموذج التعميم الأنثروبولوجي الذي يغيِّب السياسي والاجتماعي والتاريخي معًا وخصوصيتهم في الأنثروبولوجي العام، فنجده عند هشام شرابي عندما يطرح على نفسه، في تحليله وضع الوطن العربي السياسي في نهاية العقد الثامن من القرن العشرين، السؤال التالي: «لماذا خسرنا، نحن أبناء هذا الجيل، كل معركة خضناها مع العدو في فلسطين، (و) مع التخلف في أنظمتنا، (و) مع الرجعية في المجتمع؟» ويجيب عنه: «السبب هو المرض الفتّاك الذي ينخر في صميم بنية مجتمعنا، المرض الذي يفتك بلبنان وتظهر عوارضه في أطراف الجسم العربي كله – على صعيد الدولة، وعلى صعيد المجتمع، وعلى صعيد العائلة، وعلى صعيد الفرد. تتخذ أعراض هذا المرض، على مستوى الدولة، شكل السلطنة «الحديثة» (سواء في الأنظمة المحافظة أو شبه القبلية أو التقدمية)، الذي سنعالجه في ما بعد من زاوية العلاقات الداخلية والعربية والخارجية. ونرى هذه الأعراض، على الصعيد المجتمعي، في التركيب الاجتماعي البطركي والعلاقات المهيمنة فيه، مثلًا، في تغلب الانتماءات الجزئية والمحلية، كالطائفية والقبلية، في الممارسات الاجتماعية، في هيمنة السلطة الأبوية، في العلاقات الذاتية وتضاربها مع الأهداف والمصالح العامة» إلخ[6].

لعل أعظم مثال على عدم نجاعة هذه المناهج التي تعتمد على المظاهر الجزئية المادية والعقائدية لتحل الواقع التجربي في مصطلحات جاهزة مسبقة الصنع، بدلًا من تحليل الآليات الداخلية التي تُبرز جدّة الظاهرة وأصالتها، وتربطها

(6) هشام شرابي، البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، 1987).

بسياقها التاريخي والوظائف الجديدة والمتجددة التي تقوم بها، هو تناقض النتائج التي تفضي إليها بتغير زاوية النظر وعقيدة الباحث. فبالتركيز على مفردات أخرى ومظاهر أخرى من سلوك هذه الدولة (غربتها عن المجتمع ورفضها التعامل معه وخطابها التحديثي وسياساتها الاقتصادية والاجتماعية وتحالفاتها الدولية)، يصل محللون آخرون إلى نتيجة مناقضة تمامًا مفادها أن الدولة العربية الراهنة ليست حديثة فحسب، لكنها، في بنيتها وطرائق عملها وبرامجها وأهدافها، دولة غربية، لا تمت بأي صلة إلى النماذج العربية والإسلامية، وهي التجسيد المباشر لسلطة غريبة عن المجتمع أيضًا وعن تقاليده. ويكفي في هذا المجال الإشارة إلى التيارات الإسلامية التي لا تكف عن وصم هذه الدولة بالدولة الأجنبية، وتطالب باستبدالها بالدولة الإسلامية التي ينبغي أن تقام على أساس احترام الإرادة والثقافة والقيم الوطنية كما تفهمها التنظيمات الإسلامية.

هذه التيارات التي تعتقد أنها تستلهم في سياستها هذه القيم الدينية العربية الإسلامية ليست الوحيدة التي توجّه إلى الدولة القائمة مثل هذا النقد القتّال. فمنذ عقود بدأت تيارات قومية عدة تنظر إلى هذه الدولة (القطرية) على أنها أداة صنعها الأجنبي من أجل تعميق التقسيم الراهن للأمة وإدامة السيطرة الأجنبية[7]. ولا يقل عن ذلك نقد التيارات الماركسية التي جعلت منها، في العديد من الحالات، أنموذجًا مشوهًا للدولة الرأسمالية أو الكمبرادورية، ونظرت إليها بوصفها وسيلة تستخدمها الطبقات الطفيلية أو الكمبرادورية المتحالفة مع الإمبريالية العالمية لتدعيم الاستغلال وتحقيق النهب الداخلي والخارجي. هكذا فإن الدولة العربية المعاصرة التي تبدو، من منظور المناهج السائدة، دولة إسلامية تقليدية بالنسبة إلى البعض، هي ذاتها التي تظهر دولة غربية أجنبية لا دينية بالنسبة إلى البعض الآخر.

---

(7) لأخذ فكرة عن هذه الأطروحات وتحليل البنى الاجتماعية الحديثة وعلاقاتها مع البنى التقليدية، انظر: محمود عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة 1945-1985** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)؛ أحمد صادق سعد، **تاريخ العرب الاجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي** (بيروت: دار الحداثة، 1981)، ومحمود عودة، **الفلاحون والدولة: دراسة في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للقرية المصرية**، سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ 28 (بيروت: دار النهضة العربية، 1982).

الو قع أنه منذ اللحظة التي تعتبر فيها هذه المناهج وطرائق البحث أن البُنى الراهنة المدولة العربية القائمة هي الترجمة التاريخية والسياسية لقيم ثقافية أو دينية ثابتة، فلا بد من أن يتغير تقويمها لها ونظرتها إليها بحسب ما إذا اعتقدت أن هذه القيم بقيت ثابتة ولا تزال ثابتة عبر التاريخ، أو أنها تغيرت. ومن الواضح أن أصحاب العقيدة التحديثية يميلون إلى الاعتقاد أن المجتمعات العربية لم تنجح بعد في حداث قطيعة حقيقية مع القيم التقليدية، وبالتالي فإن هذه القيم لا تزال هي التي تفسّر طبيعة الدولة، بينما يميل التراثيون إلى الاعتقاد أن سبب الأزمة التي تعيشها المجتمعات العربية هو تخلي هذه المجتمعات عن القيم التراثية، الدينية والمدنية، وتبنيها قيمًا ونماذجَ أجنبية. ولا تختلف نظرة كل فرد إلى الدولة وطبيعة السلطة القائمة فيها وأهدافها وقيمها بحسب عقيدته الخاصة فحسب، لكن أيضًا بحسب علاقته الشخصية أو الاجتماعية بها. فإذا كنت أنتمي إلى فئة محافظة من الرأي العام، وكانت علاقتي بالدولة سلبية تمامًا، أو كنت مستبعدًا من التمثيل فيها، فإن الميل يكون لديّ قويًا إلى أن أجعل من هذا الاستبعاد برهانًا على استلاب الدولة وغربتها عن المجتمع. وعلى العكس، إذا كنت أنتمي إلى الفئة المتأثرة أكثر بالتقاليد العلمانية، وكنت أصطدم بسياسات الدولة على صعيد أو آخر، يكون الميل قويًا لديّ إلى اتهام الدولة بالمحافظة والتقليدية. لكن، على جميع الأحوال، لا يكمن خطأ هذه المناهج في الربط بين القيم والمؤسسات التي تجسّدها، ذلك أن هذه هي القاعدة في المجتمعات كلها، لكن في رفض التعرف والاعتراف بالقطيعة التي شكلها بالنسبة إلى المسار التاريخي العربي والإسلامي العام الاندماج التدريجي منذ القرن التاسع عشر في النظام العالمي الحديث، وما ارتبط بهذا الاندماج – وهذه هي أول قاعدة ينبغي التشديد عليها في دراسة الدولة ومظاهر التحول الاجتماعية الأخرى في المجتمعات العربية – من تمايز واختلاف بين تاريخ الدولة وتاريخ المجتمع. وعندما نقول هناك تمايز حدث بين تاريخ الدولة وتاريخ المجتمع فلا نعني بذلك أن الدولة أصبحت تعيش على قيم مختلفة كليًا عن قيم المجتمع، وتتبنى تقنيات مختلفة عن حدود إدراكه، لكن المقصود هو أن تمفصل القيم الحديثة والتقنيات والمؤسسات داخل الدولة لا يخضع للظروف نفسها التي تحكم نمو القيم والمطالب الحديثة داخل المجتمع المدني، ولا تسير على الوتيرة نفسها أو تنعكس بصورة متماثلة.

باختصار، إن تاريخ الدولة لا يمكن اشتقاقه مباشرة من تاريخ المجتمع، كما كان عليه الحال في الماضي، أو كما هو عليه الحال في الدول الأوروبية الحديثة، من دون أن يعني ذلك أن هذا التاريخ مناقض أو منفصل كليًا عن التاريخ الاجتماعي.

غياب هذا الإدراك للقطيعة التاريخية والتمايز داخل تاريخ الدولة والمجتمع هو مصدر قصور التحليلات التاريخية الكلاسيكية التي حاولت أن تتجاوز التفسير الأنثروبولوجي أو الفيلولوجي أو الظاهري السابق. ففي دراسته جذور الاستبداد والقطيعة التي نلاحظها اليوم بين الدولة والمجتمع الحديث، يلجأ فوزي منصور إلى تحليل مسار التكون التاريخي للبُنى الدولوية العربية. لكنه بدلًا من أن يركّز على الحقبة الحديثة ويميّزها مما قبلها، يعطي أهمية حاسمة لحادث استبعاد العرب من المسرح السياسي لمصلحة النخبات التركية في أواخر العهد العباسي، وما رافقه من تطور الطابع الشعوبي للنخبات الحاكمة في المنطقة العربية. وهذا يعني أن أصل القطيعة والاستبداد الذي يعبر عنها قائم في تطور الطابع العسكري الذي بدأ منذ حوالى ألف سنة لبنية السلطة العربية. ولم يأت التاريخ التالي إلا ليعمّق ويكرّس هذا الخيار أو الانحراف التاريخي الأول. ويكاد مثل هذا الميل إلى الكشف عن عيوب الوضع الراهن في التاريخ البعيد، السياسي أو الاجتماعي أو الفكري، يتحول إلى ما يشبه البحث عن مبدأ خطيئة أولى بدلًا من البحث عن الديناميات التاريخية الفاعلة المستمرة والمتجددة معًا[8].

بالمثل، وفي محاولته تفسير الظاهرة نفسها، يركّز عبد الله العروي مثلًا، وبشكل رئيس، على نقد طبيعة الفكر السياسي العربي الكلاسيكي، ويربط بين التأخر الأخلاقي والسياسي للدولة العربية المعاصرة وغياب النظرية السياسية العلمية لمصلحة سيطرة الطوباوية، الدينية أو القومية، وتسلطها على الوعي العربي الإسلامي. فغياب النظرية العلمية أو الجدّية في الدولة قد منعها من أن تطور في حجرها المبادئ والقيم الضرورية لتفتح الحرية[9]. لكن العروي بعد أن يدخل

---

(8) Fawzy Mansour, *The Arab World: Nation, State, and Democracy*; Introduction by Samir Amin, Studies in African Political Economy (Tokyo: United Nations University Press, 1991).

(9) عبد الله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981). =

عناصر جديدة، تاريخية أو اجتماعية تسمح له بتجاوز هذا التحليل، لا يلبث حتى يعود إليه ليؤكد فكرته الأصلية. فبعد أن يشير في فقرات أخرى من الكتاب نفسه إلى أن مشكلة السلطة العربية، أي طابعها المطلق، لا تكمن في استمرار التقاليد السياسية السلطانية بقدر ما تكمن في التناقض الذي تعيشه الدولة المنقسمة على نفسها بين التقاليد السلطانية والمبادئ البيروقراطية العقلانية التي اكتسبتها في القرن الأخير: «إن الدولة العربية الراهنة ممزقة بين نمطين: سلطاني/ مملوكي، وبيروقراطي/ عقلاني. وهي تتظاهر كذلك في كليهما. أما سبب هذا التمزق فهو الهوّة التي تفصل السياسة عن المجتمع المدني، والسلطة (السياسية) عن النفوذ (القوة) المادية والمعنوية الفعلية في المجتمع، والدولة عن الفرد»، يعود من جديد ليؤكد: «وهذه الهوة هي من مخلّفات الدولة السلطانية القديمة، وقد زاد من تعميقها نمط الإدارة الاستعمارية الأجنبية»[15].

أما النظريات أو التفسيرات المستمدة من العقائدية - الدينية فتبحث عن سبب هذه الهوّة في تخلي المجتمع عن أنموذجها التاريخي الذي يجسّده نمط الخلافة، حيث تتماهى السلطة السياسية مع الشريعة الإسلامية. والمقصود التخلي عن القيم والتنظيمات والمفاهيم التقليدية التي كانت في أصل الانسجام بين الدولة والمجتمع. وفي هذه الحال تكون العلمانية في أصل هذه الهوّة اليوم، كما كان استبدال الخلافة بالملكية الزمنية، أو بالملك العضوض في الماضي هو أساس مشكلة الدولة الإسلامية التاريخية. وهذا يعني أن هناك بالنسبة إلى كل أمة أو جماعة أنموذجًا خاصًا للتنظيم السياسي والمدني، إذا تخلت عنه أو استبدلته

= هذا هو رأي تشارلز باتروورث أيضًا في دفاعه عن الأطروحة القائلة إن هيمنة السلطة الشخصية في النظم العربية المعاصرة كلها باستثناء لبنان، لا تنجم عن استمرار القيم والمفاهيم والمثل أو ما يسمى اليوم بالثقافة السياسية الإسلامية بقدر ما هي ثمرة لغياب هذه الثقافة السياسية. فهو يركز بالمثل على مسألة انعدام التنظير للدولة. انظر: تشارلز باتروورث، «الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي،» في: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، تحرير غسان سلامة [وآخ.]، 2ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ج 1، ص 89.

(15) العروي، ص 186-187، ونزيه نصيف الأيوبي، الدولة المركزية في مصر، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 65.

فقدت اتساقها، وأن هذا الأنموذج أنموذج قومي، مرتبط بخصائصها العميقة، لا يخضع لتغير ولا يتبدل عبر التاريخ[11].

إلى جانب هذه المحاولات التفسيرية السائدة، هناك مقاربات أخرى أكثر حداثة تركّز على جوانب معينة من أزمة الدولة. من هذه المقاربات تلك التي تركّز، من منطلق منهج العلوم السياسية، على العوامل القانونية/ السياسية، فتبحث مثلًا في انهيار الشرعية أو غيابها عن مفتاح فهم الواقع السياسي العربي الراهن[12]. بينما تركّز مقاربات أخرى من منطلق سوسيولوجي على تفاقم التنافس والصراع على السلطة في مجتمعات توصف عادة بالفسيفسائية. وتدخل في هذا السياق الفكرة التي تفيد بأن أصل هذه الأزمة حلول النخبات الريفية محل النخبات التقليدية المدنية[13] وما قاد إليه من احتدام للتنافس والصراع، وهياج عام في المجتمع المتعدد الطوائف والأقوام.

الواقع أن التركيز على هذه البنية الاجتماعية الانقسامية التي ألحّ في وصفها (تورنر)، والتي تذكرني بأطروحات ماركس عن العلاقة بين انتشار الملكية الفلاحية الصغيرة المتناثرة ونشوء البونابرتية (18 بروميير)، لا تزال تشكّل القاعدة الأساس للنظرية الاجتماعية الشائعة في تفسير مشكلات السلطة والدكتاتورية الحديثة، والتي تستعير، من دون أي تعديل أحيانًا، التحليلات التقليدية والقديمة

---

(11) هذه هي في العمق النظرية المشتركة بين جميع الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة التي تلح، بعد المودودي على أولوية الحاكمية، وهي تعني بمصطلحنا المعاصر السيادة الإلهية في مقابل السيادة الإنسانية، ملكية كانت أم شعبية. أما التفسيرات الأخرى المتداولة أيضًا في بعض أوساط المثقفين فإنها ترجع هذه القطيعة إلى سوء تفسير النص القرآني ذاته. إذ أدى هذا التفسير في نظرهم إلى صوغ ثقافة سياسية مغلقة على كل حوار ممكن وترفض القبول بالاختلاف مهما كان نوعه ودرجته. ولذلك فإنهم يعتقدون أن الحل كامن في بناء تفسير أو بالأحرى فقه سياسي جديد، أكثر انفتاحًا وتوافقًا مع المعطيات العلمية الحديثة والقيم المعاصرة. انظر على سبيل المثال أعمال حسن حنفي، وهو الرائد في هذا الميدان، في: حسن حنفي، «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر،» المستقبل العربي، السنة 1، العدد 5 (كانون الثاني/ يناير 1979).

(12) انظر: عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).

(13) انظر: غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 23.

لما كان يسمى بالاستبداد الشرقي، وفي صلبه مفهوم الدولة الآسيوية المركزية، ودور الحَكَم العام والاستثنائي الذي تجسده[14].

على العكس من ذلك، يختار خلدون النقيب في دراسته الأنموذجية لمجتمعات الخليج العربية التركيز، بحق، على تحليل الصيرورة التاريخية للدولة والسلطة منذ بداية التدخل الاستعماري، وما تشمله هذه الصيرورة من تفاعل العوامل الخارجية والداخلية معًا. ويلاحظ النقيب أن أصل الدولة التسلطية كامن في التاريخ الطويل للتدخل السياسي والعسكري والاقتصادي الإمبريالي الغربي، وما نجم عنه من تدمير لشبكات التجارة البعيدة، ومن انتقال مركز السلطة من الشواطئ المنفتحة نحو الداخل القبلي، وأخيرًا من نجاح الحماية الأجنبية في تنصيب زعامات قبلية وراثية مفروضة في مكان الزعامات التقليدية التي كانت تُعيّن بالاختيار والمشاورة. وهكذا حلّت السلطة المطلقة في جميع أقطار الخليج محل السلطة «الديمقراطية» القبلية. وجاءت الثروة النفطية الريعية الناجمة عن اكتشاف الاحتياطي النفطي الكبير لتعميق هذا الخط وتأكيد التحول في طبيعة السلطة بما قدمته إليها هذه الثروة من وسائل جديدة لتدعيم السلطة الفردية والتعسفية[15].

---

(14) للتوسع في هذا المفهوم، انظر: Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1974).

لا تكمن المشكلة في الواقع في إنكار استمرار فاعلية بعض البنى ماقبل الوطنية في المجتمعات العربية أو قبوله. إذ من البديهي أن القبلية، مثلها مثل الطائفية أو الجهوية مزروعة بقوة في بعض المناطق العربية. وهي التي تفسر إلى حد كبير استمرار الدول القائمة أو استقرارها. لكن بعكس التحليل الأنثروبولوجي الشائع، ليس من الممكن فهم آلية اشتغال هذه البُنى التقليدية أو التضامنات والعصبيات الجزئية التي تغذيها، من خارج التحليل العام للدولة الحديثة والتحولات التاريخية الاجتماعية والسياسية والفكرية التي طرأت على المجتمعات العربية. وفي هذه الحال سنرى أن الدولة الحديثة هي التي تستدعي استمرارها وتستخدمها أكثر من أن تكون هي المستخدمة للدولة وإن كان هذا الاستخدام لا يقلل من استفادتها من وضعها الجديد. للتوسع في هذه النظرية، انظر: برهان غليون: **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، و**المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط 2 (القاهرة: سينا للنشر، 1991).

حاولنا في هذين الكتابين أن نبيّن كيف أن نمو الطائفية، الدينية والأقوامية والمهنية، ليس إلا مظهرًا من مظاهر تطور الاستراتيجيات المتضاربة والمتصارعة التي تولدها الدولة الحديثة على صعيد السلطة والمجتمع معًا. فنحن هنا في مواجهة ظاهرة تاريخية جديدة تتحكم بها بنية السلطة الحديثة في البُنى القديمة وتحويها وليس العكس.

(15) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: من منظور مختلف**، =

في الاتجاه نفسه، يحاول إسماعيل صبري عبد الله أن يربط بين أزمة السلطة والشروط الاقتصادية والاجتماعية للتخلف[16]. أما سمير أمين فإنه يركّز بشكل أقوى على عامل التبعية التي تشجع على تكوين نخبة برجوازية محلية مقطوعة عن الجسم الرئيس من السكان وعديمة الحساسية لما يحرّك الجمهور الواسع من آمال وآلام. والسبب في ذلك أنه في حين كانت الرأسمالية تحتاج في أوروبا حتى تنتصر على الإقطاعية إلى الديمقراطية، خصوصًا أنها لم تكن تخشى التدخلات الخارجية، فإن الرأسمالية التابعة تجد نفسها محشورة بين نوعين من الضغط: ضغط التوسع والعدوان الاستعماري من جهة، والمعارضة القوية والدائمة للجماهير الشعبية من الجهة الثانية. وهكذا، بما أن البرجوازية المحلية غير قادرة على الجمع في الوقت نفسه بين التنمية المستقلة والمتمحورة على الذات والاندماج في السوق العالمية، كما كان عليه الحال بالنسبة إلى الرأسمالية المركزية، فهي مدانة، بسبب عبوديتها لهذه السوق العالمية ومقتضيات الاندماج فيها، إلى أن تبقى شمولية واستبدادية[17].

لو حاولنا أن نذهب إلى ما وراء هذه التفسيرات التي تعكس كلها وجوهًا متعددة من إشكالية الدولة الحديثة في الوطن العربي والعالم الثالث عمومًا لاكتشفنا أن الإشكال الأساس في السياسات الوطنية في البلاد التابعة ناجم عن أن الدولة – كتنظيم للسلطة وإدارة لها، وفي الوقت الذي تحتكر فيه كل العملية السياسية تقريبًا، بدلًا من أن تمثّل المركز الرئيس لإنضاج القرارات وتجميعها وإعادة نشرها وتوزيعها على مجموع القوى الاجتماعية الفاعلة، وبالتالي بدلًا من أن تقوم بدور العامل الرئيس على تجاوز التناقضات الاجتماعية أيضًا – تشكّل، على العكس من ذلك، في قراراتها وسياساتها، طرفًا في النزاع الاجتماعي أو انعكاسًا مباشرًا

= مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).

(16) إسماعيل صبري عبد الله، «المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي،» في: هلال [وآخ.]، الديمقراطية وحقوق الإنسان.

(17) سمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: إبراهيم [وآخ.]، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي.

لطرف محلي أو أجنبي. والقصد أن الدولة التابعة تفتقر إلى الاستقلالية الدنيا التي تسمح لها أن تؤثر بصورة إيجابية في الحياة السياسية والاجتماعية بدلًا من أن تكون الأثر السلبي لها. ولا ينجم غياب الاستقلالية هذا، كما هو شائع في البحوث الكثيرة الحديثة، عن استمرار العصبيات التقليدية، الطائفية والقبلية، التي تقاوم الدولة أو لا تخضع لسيطرتها. ذلك أن الدولة من الناحية القسرية والقهرية قوية بما فيه الكفاية حتى تضمن استتباع عصبياتها كلها من دون حدود. إنها تنبع بشكل رئيس من الضعف السياسي للدولة، التي لا يمكن وصفها هنا بأنها دولة - الأمة، أي تجسيد إرادة المواطن الحر، كما تنبع من ضعفها السيادي، أي على الساحة الدولية، أي من عدم قدرتها على التحكم بالبيئة الاقتصادية والاستراتيجية العالمية التي تحدد شروط التقدم والنمو وفرصهما واستيعاب المكتسبات الحضارية في كل قطر.

إن انعدام طابعها القومي وعجزها عن الرد على الحاجات والمطالب الاجتماعية هو المصدر الأول لضعفها الأخلاقي والسياسي، وهذا الضعف هو الذي يفسر الميل الشديد والدائم لديها، كنوع من التعويض وإيجاد التوازن، إلى تطوير القوة المسلحة العسكرية المستخدمة في اللعبة السياسية، وتحويل الجيوش إلى ما يشبه الميليشيات الحكومية. فهذه الجيوش هي التي تشكل القوة الاحتياطية الاستراتيجية لبقاء الدولة وضمان الحد الأدنى من الاستقرار أو الشعور بالاستقرار لسلطة لا تملك أي قاعدة اجتماعية ثابتة وأكيدة، أي تاريخية. وهذا هو الذي يفسر كيف أن مصير الدولة، تقدمها نفسه - باعتبارها مبدأ تنظيم وتضامن اجتماعي، أي باعتبارها مرجعية مشتركة وفاعلة في السياسة - يتوقف على تقدم بنية السلطة وتحوّلها من سلطة قائمة على القسر والعسف إلى سلطة مستمدة من التكليف والمسؤولية الجماعية الواعية.

القصد، أنه من غير الممكن فهم طبيعة المشكلات التي تعانيها هذه الدولة وعمقها وتعقدها من دون فهم حدود هامشها السياسي وطبيعة القوى الاجتماعية الحديثة التي يمكن أن تولّدها. فكما أن حداثة الدولة كأجهزة بيروقراطية عقلانية، لا تستطيع أن تفسّر سياسات الدولة، فإن الماضي أو التراث، قِيَمًا كان أم نظريات

أم علومًا، لا يستطيع كذلك أن يقدم إجابة عن المشكلات التي تطرحها سياسة الدولة الراهنة، ولا أن يكشف عن طبيعة هذه السياسة وأصلها وأهدافها، بل إن هذا التراث لا يتحول كما رأينا إلى عنصر ناشط، أو لا يجدد نشاطه في أشكاله المختلفة، النظرية والعملية، إلا بسبب ما يطرأ على الدولة والمجتمع من تحديث وتبدّل عام عبر هذا التحديث، في القِيَم والمفاهيم والتوازنات والمطالب والنزاعات.

حتى نفهم أسباب تنامي السلطة المطلقة ومضمونها في المجتمعات العربية الحديثة، الذي أخذ وتائر وأشكالًا لا سابق لها في العقدين الأخيرين - وهذه هي المسألة المطروحة هنا أساسًا - لا بد من أن نضيف إلى التمييز الذي أشرنا إليه بين تاريخ الدولة وتاريخ المجتمع المدني في العصر الحديث، تمييزًا آخر، موازيًا داخل الدولة بين البنية الأساسية (الثابتة نسبيًا أو المحددة لهامش العمل ووجهته) والقوة الفاعلة (المتحولة، السياسية أو الاجتماعية). وفائدة مثل هذا التمييز هو إيجاد الوسيلة التي تسمح لنا بتحليل مراحل تطور هذه الدولة العربية الحديثة نفسها، وليس تمييزها من الدولة السلطانية القديمة فحسب. فمن الواضح مثلًا لأي مراقب أن هذه الدولة التي نصفها بشكل عام بالتسلطية أو القمعية أو الاستبدادية ليست واحدة في الحالات كلها، ولم تلجأ إلى ممارسة العنف والقهر بالدرجة نفسها في مراحل تكوينها كلها منذ القرن التاسع عشر. وتبدل أنماط وأساليب ممارسة القهر أو الاستبداد ودرجتهما يسمح لنا بأن نميز بين نماذج مختلفة للدولة الحديثة العربية نفسها، كما يُمكّننا من بأن نميز بين القهر الناجم عن عوامل بنيوية لاصقة في نمط هذه الدولة، بصرف النظر عن نماذجها وأشكالها، والقهر الناجم عن عوامل تاريخية وظرفية مرتبطة بتبدل موازين القوى، أو بدخولها في أزمة سياسية، أو بانحطاط الفئات الحاكمة وفسادها.

إذا كان ممّا لا شك فيه أن أنموذج الدولة الذي عرفته مصر في عهد الناصرية تميز بغياب الحريات الفردية وتعميم نوع من المراقبة الاستخبارية، فهو يختلف كليًا عن نمط الدولة الذي ستعرفه سورية والعراق مثلًا، على الرغم من تماثل الشعارات وتشابه البُنى العامة. وهذه الدول تختلف أيضًا في نوعية القمع، والفئات التي ينصب بشكل رئيس عليها، أي في الوظيفة التي يقوم بها، عن نماذج

أخرى مثل الدولة الساداتية أو الملكية العُمانية أو العسكرية السودانية. فهناك أيضًا علاقة ما تستحق التحليل بين طبيعة القهر والاستبداد الذي تمارسه الدولة العربية الحديثة نفسها، وما ترفعه من شعارات وما تمارسه بالفعل من سياسات اجتماعية، وما تحلم بتطبيقه من برامج وطنية أو قومية. فمن الطبيعي أن تكون هذه الدولة أقل حاجة إلى اللجوء إلى العنف، حتى لو كانت بُناها الأساسية تسمح لها بالذهاب بعيدًا فيه من دون عائق، عندما تحظى سياساتها وبرامجها الاجتماعية والاقتصادية بدرجة كبيرة من الشعبية، بل حتى بالنسبة إلى هذه الدولة الوطنية نفسها، ليست الحاجة إلى استخدام العنف واحدة ومتساوية في كل مراحل وجودها. وبالمثل، لا يمكن أن نفصل بين نمط استخدام العنف الذي نشهد نموه في الدول العربية في الوقت الراهن، من حيث النوع والحجم والقوى الاجتماعية التي تتعرض له، والهدف منه، والبرامج الانفتاحية التي تسعى السلطات القائمة، تحت ضغط صندوق النقد الدولي وباقي المؤسسات المالية العالمية، إلى تطبيقها.

يتقاطع هذا التمييز بين البنية الأساس والقوة السياسية - الاجتماعية مع التمييز بين الدولة بما هي انعكاس لتطور بنية سياسية عالمية من جهة - سواء في ما يتعلق بأنموذج تنظيم السلطة وتقنيات الحكم، كما سوف نرى، أم في ما يتعلق بنظام الغايات والقِيَم الذي يوجّه عمل الدولة العام، ويشكّل ما يشبه رسالة تاريخية لها - وبين بنية سياسية محلية، تتداخل فيها عوامل القِيَم السائدة والتنظيمات المدنية والقوى الاجتماعية والصراعات السياسية من جهة أخرى. ومن الممكن رؤية هذا التمييز في تركيب الدولة ذاتها من حيث هي جهاز بيروقراطي حديث يضع لنفسه غاية واضحة هي تحديث شروط اندماج المجتمع في البنية العالمية الاقتصادية والثقافية أو تحسينها، ومن حيث هي قوة اجتماعية سياسية حاكمة متبدلة، ومتباينة أو أحيانًا متناقضة في البرنامج الاجتماعي الذي تطبقه وفي ظروف حكمها الطبيعية أو الاستثنائية. ولعله ليس هناك أنموذج دولة أكثر قدرة على تجسيد هذه العلاقة المعقّدة بين البنية الثابتة والنظام السياسي الاجتماعي المتبدل بوتيرة أسرع من جهة، وتطور مراحل هذا النظام نفسه من الجهة الثانية، من أنموذج الدولة الوطنية/ القومية التي يمثّل انتصارها وإخفاقها في العقود القليلة الماضية التجربة السياسية الأساسية للعرب في الأقطار كلها.

ثانيًا: دولة العقل أو التنظيم العقلاني للدولة

مهما كانت أهمية المحاولات التي قام بها السلاطين والأمراء المسلمين في اسطنبول أو القاهرة أو لبنان منذ القرن السابع عشر، ومن أشهرهم السلطان محمود ومحمد علي الكبير وفخر الدين المعني، فإن دخول جيوش بونابرت إلى مصر هو الحدث الذي أطلق بحق، وكردة فعل، عملية تحديث الدولة التي لا نزال نعيش مضاعفاتها في الوطن العربي.

ظهرت الهزيمة المؤلمة التي تعرضت لها جيوش المماليك، بصرف النظر عن النتائج النهائية لغزو مصر وإخفاق الحملة النابليونية، بل وبفضل هذا الإخفاق، كتعبير عن ساعة الحقيقة، وتجسيد للتحدي الأكبر الذي بدأت تعيه وتدرك أبعاده الأذهان النبيهة في الشرق المسلم كله. إذ جاءت هذه الهزيمة لتؤكد، إذا كانت لا تزال هناك حاجة إلى ذلك، نهاية عصر السيادة الإسلامية وانهيار الهيمنة العثمانية بعد سلسلة طويلة من الهزائم والانكسارات على مسرح العمليات الأوروبي. إن فصلًا جديدًا من تاريخ العالم بدأ في الظهور.

أمام منظر التحول التاريخي الهائل الذي فرض نفسه على الشرق من دون أن تتاح لهذا الأخير فرصة المشاركة فيه، وفي مواجهة خطر الاستبعاد من حركة التاريخ بصورة لا رجعة فيها، ونمو الشعور المتفاقم بانعدام الوزن وغياب أي فاعلية أو سيطرة حضارية، أخذ العالم الإسلامي، المخلوع عن محوره ونفسه معًا، يتعرّف، كما لم تحصل له في أي حقبة سابقة من تاريخه الطويل، إلى مشاعر القلق والخوف الأكثر عنفًا، ويعيش مترقبًا مخاطر الهجوم الخارجي والعدوان. كان يشعر بالفعل كما وصف ذلك الجبرتي الذي شهد بنفسه هذه القطيعة في التاريخ وفي الوعي معًا، بأن نشوء هذا النظام العالمي الجديد كان بمنزلة الانقلاب في قوانين الطبيعة والتحول في نظام الأشياء والطبائع، وفي العمق كان إعلانًا بالفعل عن بداية عصر الخراب والدمار لعالم الشرق كله[18].

---

(18) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، 3ج (بيروت: [دار الجيل]، 1978)، ج 3، ص 2.

إن مجرد نزول الجيوش الفرنسية على البر المصري كان صدمة كبيرة وحدثًا تاريخيًا معًا. فبعد فترة الانطواء الطويلة على النفس، ما عدا ما كان يحصل من حروب وصراعات عنيفة في أوروبا الوسطى، حيث كانت السلطنة العثمانية تعمل المستحيل في سبيل الحفاظ على مواقعها الاستراتيجية، كان المجتمع العربي قد فقد في الواقع الصلة الفكرية والعلمية تمامًا مع العالم الخارجي. وهكذا مثّلت الحملة الفرنسية، إضافة إلى ما نجم عنها من تدمير للقوات المملوكية، اكتشافًا لعالم تقني وفكري غريب، وارتبط بها إدراك ما يمور به العصر الجديد من قوى تنظيم، ومن مفاهيم ومؤسسات حديثة لم يكن المسلمون قد عرفوها من قبل، وليس لديهم كما هو واضح أي دليل يساعدهم على التحكم بها والسيطرة عليها[19].

إن الصدمة التي أحدثها اكتشاف العالم الحديث، سواء جاءت عن طريق الغزو والعنف أم بالسعي الذاتي، شكّلت نقطة قطيعة حقيقية في التصور الثابت للذات، وارتبطت بتضييع المصداقية التاريخية، كما ارتبطت بانقطاع خيط الزمان وانكسار امتداد المكان. ولن يعرف المجتمع العربي بعد هذه الصدمة السلام أو السكينة، لا في علاقاته الخارجية ولا في حياته الداخلية. فبقدر ما خلخلت نهائيًا وبعمق التوازنات التاريخية التي كان يقوم عليها هذا المجتمع، أصبحت أيضًا المولّد الدائم لعناصر التفكك والتحلل. ومنها وعلى هامشها سوف ينمو ويتفاقم منطق التنافس والعداء بين الجماعات المتميزة، ويعمل من دون هوادة على تدمير شبكات التبادل والتواصل التاريخية بينها، كاسرًا ينابيع الحياة هنا، ونافخًا في روح النزاع والصراع هناك، قاطعًا وشائج الرحم والقربى داخل القرابات الموثوقة نفسها.

باختصار، لم يعد هناك أي وضع ثابت أو منطق فاعل في الفكر أو في التنظيم الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية. فمع بروز مراتبية جديدة للسلطات ونظام

---

(19) عن الصلات الأولى بين المثقفين المسلمين والمجتمعات والأفكار الأوروبية الحديثة في القرن الثامن عشر، انظر: خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (بيروت: دار الطليعة، 1981).

جديد للأشياء، تبدّل حقل التفكير بكامله، بما هو إمكانية للرؤية والكلام والفهم، أو لتوليد الخطابات وعقلنة الممارسة وإبداع الإشكاليات النظرية القادرة على كشف الواقع الموضوعي وإظهار حقيقته. أما خطاب المدرسية الإسلامية الذي كان يمحور مقولاته على المشكلات الدينية والفقهية، محيطًا إياها في الوقت نفسه بعالم من المحرّمات والحرمات، فبدأ يفقد بسرعة اتساقه الداخلي، ويدخل في تناقض متزايد مع الواقع الجديد. وبما هو فكر محافظة أو فكرٍ محافظ في مجتمع فقد إلى حد كبير قدراته الإبداعية وأصبح محكومًا تاريخيًا مع وقف التنفيذ، كان الخطاب الفقهي التقليدي يعمل من منطق إعادة إنتاج النظام القائم والمتدهور، أكثر مما يشكّل إطار تنمية الامتحان النقدي لمعطيات الإدراك، وهو الامتحان الذي لا غنى عنه من أجل تجديد المعارف النظرية والعلمية. إذ كان الأفغاني على حق عندما صرخ في وجه فقهاء عصره قائلًا: «حتى لو كانت أكثر عددًا، لا تقدم مؤلفات علماء المسلمين الوسائل اللازمة لمساعدة الإنسان على الوصول إلى الكمال، والسبب في ذلك أنها مليئة بالنواقص والعيوب». «أليس من علامات الإهمال والإخفاق أن لا يندفع الفكر نحو البحث؟ أليس عيبًا على العالم والحكيم أن يرى ما يزخر به العالم من العلوم الجديدة والمكتشفات والمؤلفات الحديثة، ولا يسعى إلى التعرف عليها ومعرفة علل هذه المستجدات وآثارها؟ أليس من العيب أن يطرأ على العالم هذا التحول الشامل بينما يبقى هو في غفلة تامة عنه؟»[20].

إن محتوى مفهوم الواقع العملي نفسه تبدّل منذ اللحظة التي بدأ العالم الإسلامي يدرك فيها تدريجيًا أنه لم يعد مركز الكون، ولا كونًا قائمًا بذاته وقادرًا على الاستمرار. وبإدراكه حدوده وحدود القوة التي يتمتع بها، بدأ الوعي الإسلامي يتحسس عيوبه ونقائصه في مواجهة عالم انهارت فيه الحدود، بل دمرت بالحديد والنار، ولم يعد هناك أي حماية ممكنة لأي شعب خارج القوة الذاتية التي يتمتع بها. إنه عالم جديد تمامًا، قُطّع إلى كيانات سياسية لم يخترها ولا يعرف فحواها وفائدتها، وهو من التنوع حيث لم يعد له أي علاقة حقيقية بالعالم التقليدي الذي

(20) م. بكادامان، جمال الدين أسعد أبادي الملقب بالأفغاني ([د. م.: د. ن.، د. ت.])، ص 281-288.

كان يعرفه. وهو عالم يصعب على الخطاب الإسلامي التقليدي، ذي الطابع الفقهي - العقائدي أن يستجلي معاني حركته وحقيقة أهدافه. ففي الوقت الذي ذبلت فيه مفاهيم قديمة مثل الذمّة والعشيرة والعائلة والطائفة والفتوة، لم تصبح مفاهيم مثل الوطن والأمة والطبقة والحزب والمواطن والفرد من الوضوح والشفافية بما فيه الكفاية حتى تكون فاعلة في الواقع الاجتماعي نفسه. ضاعت الحقيقة تمامًا.

هكذا أدرك العالم الإسلامي إذًا حدود الأدوات النظرية التي كان يستخدمها في تحديد هويته وتكوين عقائدياته. وعلى الرغم من انفتاحه الفعلي على الزمانية الجديدة فإنه غير قادر بعد على فك رموزها، وبالأحرى السيطرة عليها. ولأنه لم يعد يستطيع أن يحتفظ بنظرته إلى التاريخ باعتباره تعاقبًا لا ينقطع للفتوحات الروحية، كان مضطرًا إلى أن يكتشف، مصعوقًا، ما يطبع هذا التاريخ من قطائع وطفرات. وكان مضطرًا إلى أن يدرك أن هذا التاريخ لا يتماهى تمامًا مع تاريخ الجهاد في سبيل رفع راية الإسلام في كل مكان ونشر الرسالة الإلهية وكلمة الحق أبعد ما يمكن.

اكتشف أن التقدم المادي والعلمي هو الذي يؤلف منذ الآن المضمون الأعمق لهذا التاريخ المؤنسن ورهانه الأساسي معًا. وفي سماء هذا التقدم تتلألأ مفاهيم الصناعة والتقانة والعلم والدولة والسياسة والأمة والحرية والدستور، وتؤكد نفسها كتعبير عن تنامي القيم الموضوعية والعقلانية والعالمية في مواجهة الأخلاقية الدينية. وفي هذا السياق كانت المعرفة التقليدية تبدو وكأنها من مخلّفات الماضي الذي ينبغي منذ الآن التخلص منه والبحث عن مرتكز جديد للهوية ومنطق جديد للاستمرارية التاريخية. وحتى مفهوم السلطان والخليفة، الرمز الساطع للسلطة والسيادة والقوة، بدأ يظهر كما لو أن الزمن تجاوزه. أما العلوم الدينية فلم تعد تمثل ما كانت تبدو عليه من قبل، الوعاء الأبدي للحقيقة الكلية.

شكّل صعود الهيمنة الغربية وحده هزّة كبرى خلخلت الهياكل الدولوية والنظم السياسية والعسكرية القديمة بقوة. وكان من نتيجة انحلال النظام التراتبي التقليدي، بما كان ينطوي عليه من شبكات ودوائر سلطة خاصة، تبدل

المواقع المكتسبة لعدد من القوى الاجتماعية وانقلابها، وبالتالي انفتاح الصراع والتنافس بين هذه القوى كما لم يحصل منذ قرون. ولم يتأخر بروز نمط جديد من أنماط الميركنتيلية الحديثة المرتبطة بالسوق العالمية الرأسمالية حتى يفجّر منطقًا جديدًا لتراكم الثروة في أيدي فئة قليلة من السكان، ومن ثم إلى تهميش فئات اجتماعية كانت سائدة من قبل، ورفع فئات أخرى، وإعادة تكوين الأغلبية الواسعة في وسط شعبي جديد. وبمواكبة ذلك، سوف يؤدي تدفق البضائع المصنعة من الدول الصناعية إلى تبديل أنماط المعيشة والعلائق الاجتماعية، وفي سياقها، إلى ظهور شكل جديد لتقسيم العمل والتقسيم الطبقي، وفي النهاية إلى شكل جديد من السيطرة الاجتماعية وعلاقات القسر لم تعرفه هذه المجتمعات من قبل.

ستنبعث مشكلات الإدارة الجديدة والصعبة للموارد والوقت وللفضاءات الاجتماعية الموروثة أو المكوّنة حديثًا، وللتوسع السكاني الاستثنائي وللمهن والحاجات الإنسانية الجديدة في الوقت نفسه. وفي هذا الميدان أيضًا لم تكن مفاهيم الرزق والربا والمعاش والزكاة والمشاعة وغيرها كافية لإعطاء فكرة صحيحة وناجعة عن حقيقة ما يجري، وعن الآليات الفعلية التي تسيّر الحياة المادية للمجتمع، وعن تعقيد العلائق الاقتصادية وتباين أشكال الملكية والتملك التي تتطور وتفرض نفسها بالقوة. وكانت قدرتها أقل أيضًا على تقديم العون في فهم التقانة والطرائق الجديدة في الإدارة والتنظيم الحديثين واستيعابها.

إن عالمًا كاملًا تبدّل فجأة وبشكل جذري من دون أن يتسنى لأناس ذلك العصر الوقت الكافي لمعرفة كيف حصل وما هو أصله ومصدره. وفي ضوء هذا التبدل اكتشف العالم الإسلامي هرمه وترهّل بُناه، وما سوف يستمر المثقفون في وصفه لعقود طويلة بالانحطاط. ولا يعني الانحطاط في الواقع شيئًا آخر إلا التقهقر المادي والتحلل الروحي والمعنوي. ولا يعكس هذا الهرم توقف التاريخ العالمي بالنسبة إلى العالم الإسلامي وتحوله نحو حضارات أخرى، ونموه بوتائر أخرى فحسب، لكنه يشير أيضًا إلى الهوة العميقة والمؤلمة التي أصبحت تفصل بين الواقع المعاش، الجديد، والوعي به، بين الموضوع وتمثله. إنه التعبير عن

العجز وعدم القدرة: العجز عن المعرفة الصحيحة والفهم الصادق، وعدم القدرة على المبادرة والفعل. وهو أيضًا منبع الجهل ومصدره وأصل الاختلاط والضعف العقلي الذي يهدد الجماعة مباشرة بالتهميش والتلاشي.

كيف يمكن إذًا الخروج من التأخر وتجاوز الانحطاط العام والتغلب على الجهل واستدراك الزمن الضائع، أي باختصار كيف يمكن الانبعاث من جديد؟ ما الذي ينبغي عمله من أجل استيعاب هذا الواقع المتحول والمتقلب الذي لا يستجيب لأي منظومة دلالية معروفة؟ كيف يمكن السيطرة على هذه الحركة العنيفة والعاتية التي تدفع بالأمم وتطيح بها وتقلب عاليها سافلها، وما هو سر هذا التاريخ العشوائي المليء بالمخاطر والمهاوي؟ وكيف يمكن ردم الهوة المتزايدة التي تفصل بين الجماعة وتاريخها الخاص، بين الهوية والعالمية، بين الواقعي والمتمثل، بين الكائن والوعي، بين السلطة والحكم، بين العلم والمعرفة؟ كيف يمكن المصالحة من جديد بين الأفعال والأقوال، بين التطلعات والعوائق، بين الإرادة الذاتية والمقاومة الموضوعية؟ كيف يمكن في سياق هذه القطيعة التاريخية المستمرة والمتزايدة ضمان استمرارية الزمن ووحدة المصير الجماعي؟ وعلى أي أساس يمكن أن يتحقق الاندراج من جديد في التاريخ العام، وما هي شروط العودة إلى الحقيقة أو حيازتها؟

كما حصل لكل الأمم الكبرى غير الغربية - أي للثقافات التي تتمتع ببعد حضاري وليست مجرد تحديد لهوية أقوامية أو دينية - شعر العرب في صميم وجودهم بالخطر القاتل الذي يمثله تقادم الهياكل الاجتماعية وتأخرها، وبدأوا لذلك بالتعلم، والبحث عن اكتناه سر الحضارة الحديثة. وكان أول وأكثر من أدرك هذا الخطر الحكّام أنفسهم، من خلال شعورهم المتزايد بتضاؤل سيطرتهم على الحركة العميقة التي تهزّ مجتمعاتهم في الواقع والعقل، ومن خلال الهزائم العسكرية والتهديدات الخارجية التي أصبحت تستهدف وجودهم نفسه كطبقات حاكمة وكدول مستقلة. هكذا ولدت فكرة التحديث، أي إصلاح الأنظمة المعمول بها، على مستوى الدولة وتغيير التقنيات وتجديد الأجهزة والأدوات الضرورية لتدعيم السلطة المهددة وتنمية القوة المادية، العسكرية والاقتصادية

والمالية والسياسية معًا. هذا هو السياق الذي ولدت فيه الدولة الحديثة بما هي جهاز حديث في المجتمعات العربية، وبما هي نمط تنظيم جديد للأشياء والأفراد. وعندما نقول إنها ولدت، بما هي إدارة مدنية وعسكرية وبيروقراطية معًا، في سياق التحديث، فهذا يعني أنها لن تعيش إلا به ومن أجله. إن تحديث الدولة بالمعنى التقني، أي بمعنى التنظيم والإدارة والبُنى الإدارية، لم يكن موضوع نقاش في الأوساط السياسية الحاكمة، كان موضوع حياة أو موت، ولن يصبح أبدًا في ما بعد موضوع نقاش في الواقع العملي والتاريخي. إن ما سوف يصبح موضوع نقاش هو تحييد بعض القيم السياسية الرئيسة المتعلقة بأنموذج الدولة الحديثة، أي فصل التقنية عن القيم الاجتماعية. وهي إشكالية لا تزال مطروحة في الوطن العربي بشكل أو آخر حتى اليوم.

على عكس ما هو شائع، لم يطرح التحديث أي معارضة جدية سياسية، ولم يكن حتى نتيجة اختيار واعٍ بالمعنى العميق للكلمة. إن التحديث كعملية تكييف للتقنيات النظرية والمادية مع تقنيات العصر ومسايرة الواقع أو الوقائع الجديدة فرض نفسه على الدول كلها من دون مواربة. فهذا التكيّف التلقائي الأول هو شرط الاحتفاظ بحد أدنى من فاعلية الدولة ومصداقية السلطة. وهذا يفسّر كيف نشأ تيار التكيّف الآلي هذا في المراكز المتعددة للإمبراطورية الإسلامية، وفي الوقت نفسه تقريبًا. ومن دون التساؤل عمّا إذا كانت السياسات التحديثية تتعارض مع الأحكام الشرعية الدينية أم لا، تحمست البيروقراطية الإسلامية، كما حصل في اليابان أيضًا، لإحداث التغييرات الضرورية، ونشطت من أجل جعل الهياكل المحلية متماشية بقدر المستطاع مع القوانين التاريخية الجديدة. وكانت هذه السياسات تعبّر عن ردة فعل حيوية أكثر مما كانت استجابة للتأمل النظري أو للاختيار الأخلاقي والثقافي. ولا يغير من ذلك أن تحقيق هذا التحديث اقتضى القضاء على بعض الأجهزة القديمة التي كانت في الواقع ضحيته الأساس، كما حصل بالنسبة إلى الإنكشارية في القسطنطينية. فتحت سوط التهديد بالتحلل والانهيار، كان من الطبيعي أن تأخذ الدولة المبادرة في عملية التغيير. وعلى عكس الاعتقاد الشائع أيضًا، لا يبدو أن الإسلام، كالتزام ديني، مثّل عقبة أمام هذا التحديث، ولم يثر العلماء في وجه هذه الممارسة أي اعتراض جدي، بل إن بعض هؤلاء انضم إلى

السلطات السياسية، إن لم يكن قد عمل على تشجيعها على تحقيق الإصلاحات المطلوبة. وهذا يعني أن الدولة الإمبراطورية كانت تتمتع بكل الشرعية المطلوبة التي كانت تحتاجها في سبيل إنجاز التغييرات المنشودة، ولم يحل دون نجاحها في عملها هذا إلا نقائصها نفسها.

أصبحت هذه العملية التي نظر إليها عمومًا كعملية اقتداء أو تبنٍّ لتقنيات التنظيم العسكري والاقتصادي والقانوني والاجتماعي الغربية، الشاغل الأكبر للسلطات السياسية منذ نهاية القرن الثامن عشر. وفقد السلطان سليم الثالث حياته عندما حاول منذ عام 1792 أن يتصدى لتحديث الجيش، وبشكل خاص قوات الإنكشارية التي كان تفسخها أكبر علامات الانحطاط. والأهم من ذلك أن إخفاقه لم يردع خلفه محمود الثاني عن متابعة مشروعه والنجاح فيه بعد فترة قصيرة نسبيًا. واستغل السلطان محمود الهزيمة المنكرة للجيوش العثمانية في حرب اليونان لتبرير سياسته الجديدة، والعمل منذ عام 1826 على إخماد مقاومة الإنكشارية وفرض ما سمّي في ذلك الوقت «النظام الجديد» العسكري، لكن حركة التحديث الحقيقية لن تنطلق فعليًا بقوة إلا في عهد السلطان عبد المجيد الأول. فهو الذي أصدر «التنظيمات»[21]، وسوف يكون إعلان الدستور في عام 1876 في عهد السلطان عبد الحميد الثاني التتويج الأخير لهذه الإجراءات الإصلاحية.

شكّلت هذه الإصلاحات الصادرة عن أكبر سلطة سياسية إسلامية في اسطنبول، الأنموذج الذي أخذت به الأقطار الإسلامية الأخرى. وهكذا أعلن خير الدين تطبيق ما سمّاه «عهد الأمان» في تونس. وطُبّق نفسه في سوريا والعراق تحت

---

(21) Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963).

من هذه الإصلاحات يمكن أن نذكر المساواة أمام القانون لجميع رعايا الدولة بصرف النظر عن دينهم، إنشاء مجلس الدولة ومحكمة مختلطة عليا إسلامية مسيحية، وتطبيق نظام الولايات الذي يساهم في تدعيم المركزية، حفظ الأمن، إلغاء نظام الالتزام (1838)، فرض نظام ضرائبي حديث، نشر أول قانون للجنسية العثمانية (1869)، وأخيرًا، اقتباس قانون نابليون الفرنسي في عدد من الميادين، خصوصًا التجارية منها. انظر أيضًا:

Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, ILL: Chicago University Press, 1974).

ولاية حكمت باشا وسليمان باشا اللذين كانا من كبار المتحمسين للثورة الفرنسية وأفكارها. وامتدت الحركة الإصلاحية إلى المغرب الأقصى وعُمّمت في كل مكان تقريبًا. لكنها لن تبلغ أوجها إلا في مصر، حيث تجاوزت في إنجازاتها ما حصل في اسطنبول، عاصمة الدولة. فبعد وصوله إلى الحكم عشية الهزيمة الكبرى للجيوش المملوكية أمام الحملة النابليونية، شرع الوالي محمد علي منذ عام 1805 بحركته التحديثية، بل التغريبية الواسعة. وبدأ حكمه، كما لو كان يريد بذلك أن يعلن بأقصى ما يمكن من الاستعراضية قدوم «النظام الاجتماعي الجديد»، بالمذبحة الشهيرة التي أطلق عليها المؤرخون اسم «مذبحة القلعة» (1811)، حيث قُضي على الطبقة الأرستقراطية المملوكية قضاءً نهائيًا. وبعد أن أخضع العلماء وحدّ من نفوذهم أقام محمد علي نظامًا حديديًا، وصار الحاكم المطلق في مصر. وبفضل إصلاحاته الكبرى: الإصلاح الزراعي وتنظيم الدولة والإدارة وتبني الدولة عملية التصنيع، نجح محمد علي في أن يجعل من مصر في عقدين من الزمن دولة حديثة بالمعنى التقني للكلمة، أكثر تقدمًا من العديد من الدول الغربية في تلك الحقبة، حتى أن أحفاده، مثلهم مثل جزء كبير من المثقفين، أصبحوا يعتبرون مصر قطعة من أوروبا وليست بلدًا عربيًا أو إسلاميًا، بل إن النجاح الكبير الذي حققه مشروعه تحول إلى شرك له، عندما دفع به إلى المبالغة في توسيع دائرة طموحاته السياسية، والتفكير ربما بالحلول محل السلطة الإمبراطورية. وهكذا لن يتأخر الوقت قبل أن يجد نفسه في مواجهة مباشرة مع السلطان، ومن ورائه مع الدول الكبرى التي اتفقت على تجميد وضعية الرجل العثماني المريض حتى يُتفق على تقاسم إرثه الواسع في ما بينها. وكان من الطبيعي، بعد اكتساح سوريا الطبيعية والأناضول أن تنقلب نتائج الحملة الظافرة - التي أوصلت الجيوش المصرية إلى عتبة الباب العالي، ووضعت بين يديها مصير الإمبراطورية كلها - على صاحبها وتبدأ المسيرة العكسية. إذ أثارت انتصارات مصر العسكرية، بعد الإنجازات الاقتصادية والسياسية التي حققتها، حفيظة الدول الغربية وأيقظت لديها الشعور الدفين بالخوف وعدم الثقة التقليديين تجاه القوى الإسلامية. وكانت النتيجة تحالف هذه الدول الغربية كلها من أجل إجهاض المشروع التحديثي المصري وتصفيته. وهكذا تحولت الملحمة الكبرى إلى مغامرة تعسة سيكون من نتائجها دفع مصر الحديثة نحو الاستسلام الكامل.

إن خسارة هذه المعركة التاريخية لم تكن تعني في الحقيقة انهيار المشروع التحديثي والإنقاذي لمصر وحدها، لكن للوطن العربي بأكمله. ولن تؤدي إلى احتلال مصر وتفكيك جهازها الاقتصادي فحسب، لكنها سوف تجعل من الإمبراطورية العثمانية كلها، ومن سلطان المسلمين، رهينة نهائية للدول الغربية. ولن يمر وقت طويل على ذلك قبل أن تنجح هذه الدول في فرض المراقبة، بل الوصاية المالية على اسطنبول والقاهرة معًا. وجعلت هذه الهزيمة من تحلل الإمبراطورية أمرًا لا مفر منه. وهو ما سوف يتحقق على أيدي أعضاء حزب تركيا الفتاة، وفي سياق الثورة التي أشعلوها، والتي استلهمت أفكار الثورة الفرنسية. وجاء انهيارها عشية الحرب العالمية الأولى، وإلغاء الخلافة (1924)، ثم إعلان الجمهورية التركية مكانها ليكرّس انتصار أوروبا وتأكيد هيمنتها في الأقاليم العربية كلها.

لكن تجربة التحديث والتصنيع العربية المجهضة هذه لن تموت من دون أن تخلّف أثرًا. إنها سوف تترك خلفها راسبًا مهمًا، سوف يستمر في تثوير الشعوب العربية والتحكم بها في الوقت نفسه وبمصيرها. والمقصود هو الدولة الحديثة، ليس بما تمثّله من قيمة أو روح أخلاقية وبرنامج سياسي، لكن بما هي أجهزة تقنية أو تقنيات حكم وإدارة. وهذا الطابع الهجين لهذه الدولة الناشئة، دولة الإصلاح الأولى، أو نواة الدولة الحديثة والوطنية في الشرق، أعني الجمع بين حداثة التنظيم وتقليدية القيم والمبادئ السياسية هو الذي أراد عبد الله العروي أن يشير إليه عندما كتب عن طبيعة الدولة العربية المعاصرة، مقارنة بالدولة السلطانية (أو الإمبراطورية)، حيث يقول: «إن الدولة الحديثة القائمة في الأقطار العربية ليست طبعة مبسّطة أو مسطّحة للدولة السلطانية التي وصفناها في المقطع السابق. إنها خلاصة مسار مزدوج: مسار تطورها الطبيعي الذي أورثها العديد من الأفكار وأشكال التنظيم وأنماط السلوك التقليدي، ومسار الإصلاحات الذي بدّل وحوّل جزئيًا قمة التجهيزات الإدارية للدولة ودفعها للأخذ عن الخارج وسائل جديدة للنقل والاتصالات، وذلك من أجل تحقيق التقدم الزراعي والتجاري»[22]. إن جوهر هذه الإدارة الجديدة لا يكمن في نظري في تكوين بيروقراطية مستقلة نسبيًا

(22) العروي، ص 129.

عن النظام السياسي، وبالتالي أكثر موضوعية وقدرة على تجاوز ما كان عليه الحال في الإدارة السابقة من هيمنة العلاقات الشخصية، لكنه يكمن بالدرجة الأولى في دخول فكرة التنظيم. إن افتتان السلطة بالتنظيم والمركزة والسيطرة المطلقة والشاملة على علاقات المجتمع التي بقيت لفترة طويلة خارج دائرة اهتمام السلطة شكّل عنصر تثوير حقيقي أول لمفهوم البيروقراطية عن نفسها ودورها، كما دفعها إلى تجديد ممارستها ونُظُم عملها. وهذا النمط الجديد من العقلنة البيروقراطية الذي يرتبط بهوس التنظيم والتدقيق والضبط والإشراف والمراقبة، الذي لا يمكن تحقيقه من دون تطوير وسائل الحكم التقنية ونظمه الإجرائية وتحديثها هو ما أطلقنا عليه اسم الدولة التقنية، أي الدولة بوصفها تقنية محضة.

بالتأكيد لا ينفصل إبداع هذه التقنيات الإدارية والسياسية في الدولة الحديثة عمومًا، وتبني أنظمة قانونية وقضائية قائمة على قواعد واضحة وثابتة، معروفة ومطبقة بشكل واحد، لا يتبدل في كل مكان وعلى جميع الناس، عن نمو الغائية الوطنية للدولة، وما تنطوي عليه من قِيَم أساسية تنص على المساواة والعدالة والحرية والمواطنية. فالدولة التقنية الحديثة هي في الواقع بنت الدولة الوطنية الحديثة، دولة الأمة والإرادة الواحدة والقانون والعدالة الموضوعية، أي الموحّدة التي تطبق بالتساوي على الجميع، والتي يقوم على خدمتها موظفون مدربون يخضعون في ممارستهم هم أنفسهم لقواعد محددة لا تتبدل بتبدل شخص الحاكم أو المحكوم. وينطبق ذلك على إدخال مفهوم القانون الذي تطور في معارضة الأشكال المختلفة للقضاء الخاص الذي كانت تمارسه قوى غير مركزية، دنيوية أو دينية، والتي لم تكن القوانين المطبقة فيه واحدة في ما يتعلق بالجماعة السياسية كافة، ولم تكن كذلك مطبقة بشكل واحد على الجميع، بل والتي ليس لتطبيقها نفسه أي ضمانة حقيقية واضحة. ومن هذا النمط الجديد للدولة، دولة القانون، تنبع الحاجة إلى مفهوم السيادة والديمومة التي تدافع عنهما الدولة الحديثة بقوة. فالسيادة والديمومة من الشروط الضرورية لتحقيق هذا النمط من القانون، العام، الموضوعي والمستقل. وغيابهما يحرم الدولة من أن تكون المرجع الأعلى، وبالتالي الضمانة الفعلية لتطبيق القانون، كما أن شخصنة العدالة يمنعها من الاستقرار، ويحد من الطابع العقلاني لتطبيقها.

إن هذه المعالم الثلاثة الكبرى لدولة القانون هي التي ساهمت بشكل كبير في التشكيل التدريجي للأمة، وذلك لأنها بلورت فكرة الجماعة الموحّدة في المصير، والخاضعة لقوانين واحدة من دون تمييز، كما بلورت فكرة المواطنية التي أسست مباشرة على فكرة المساواة أمام القانون. ووراءها يكمن أيضًا الشعور الحاسم بالثقة والطمأنينة والتفاؤل الذي لا ينفصل عن نشوء الموقف الشخصي الإيجابي والمنخرط في العالم، أو الخلّاق الذي ينبع من اليقين بوجود عدالة أرضية فعلية، حيث لا يضطر الفرد إلى أن ينتظر يوم القيامة حتى يحصل على حقه. إن الدولة الحديثة ولدت مباشرة من فكرة أن الدولة مسؤولة عن مصير الجماعة ومستقبل كل فرد فيها. الأمر الذي يبعث فيها روحًا أخلاقية توجهها في خطواتها وتحثّها على تحسين الأوضاع ونشر المعرفة وتطوير التقنيات وتشريع القوانين ومعالجة الظلم وترقية التنظيم بدلًا من التسليم للأمر الواقع. وفي هذا السياق ولد المفهوم الجديد للسياسة: الاهتمام بالمجتمع بدلًا من استغلاله لتحقيق أهداف لا تنبع مباشرة من حاجات تقدمه المادي الواضح، سواء كانت أهدافًا مجيدة أم وضيعة، دينية أم دنيوية. وهذا التصور هو الذي سمح بنشوء سوق سياسية، أعني ساحة تتصارع فيها شرائح النخبة الاجتماعية المتعددة والمختلفة وتتنافس على تحقيق التقدم للمجتمع، بدلًا من أن تغرق في الصراع على السلطة وتغرقها معها بوصفها غنيمة حرب أو وسيلة ردع عقائدي.

كانت هذه الغائية الوطنية (أو الأخلاقية الوطنية) الحافز والدافع الأول وراء تحديث أنظمة الدولة وأنظمة الحكم في الدول الغربية الحديثة. لكن هذه الغائية لم تكن، كما رأينا، هي الدافع إلى مثل هذا التحديث البيروقراطي في اسطنبول والقاهرة. إن العكس هو الصحيح. كان الخوف من انهيار الدولة (التقليدية) وما تتضمنه من مصالح وغائيات خاصة هو الذي دفع السلاطين إلى تبني سبل الإصلاح التنظيمي وتكييف أنظمة الحكم والإدارة وتقنيات السلطة المستمدة من الثورة الوطنية مع الحاجات المحلية، وبشكل خاص الحفاظ على وحدة البلاد وتعزيز سيطرة الدولة على تيارات المقاومة والتحرر من الهيمنة الإمبراطورية، بما في ذلك خنق النزعات الوطنية النامية. وهذا يعني أنه كان لا بد للسلاطين عند أخذهم بها من تجريدها من مضمونها ووضع النظم الجديدة في خدمة الروح

والغاية السلطانية بدلًا من الغاية الوطنية. وليس هذا من الأمور الصعبة أو الجديدة، فكل تقنية نظرية أو مادية، صناعية أو إدارية، هي نتيجة ثورة وتبديل في المفاهيم والقيم، لكنها منذ تحققها تصبح لها حياة خاصة بها، ويمكن نقلها من دون نقل القيم التي عملت على إنتاجها. فمن الممكن اليوم تعميم التقانة الصناعية من دون خلق النظام الرأسمالي وآلياته وقيمه. ومن الممكن نقل قوانين الدول الحديثة في شؤون البيئة من دون أن تتطور حركة قوية في هذا البلد أو ذاك في شأن الدفاع عن الطبيعة. ومثل هذا هو ما حصل في إطار دولة الإصلاح التي أطلقت هي نفسها اسم التنظيمات على برنامجها العام.

لم يقتصر إدخال أنموذج التنظيم الحكومي البيروقراطي الحديث هذا على مصر. إذ شهدت الأقطار أو المناطق العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر عمليات مشابهة لزرع جهاز دولة من هذا النوع على الرغم من أن هذه العمليات لم تحظ بالدرجة نفسها من النجاح في جميع الأماكن. هذا هو مضمون الحركة الإصلاحية التي نشأت في تركيا، في الحقبة نفسها، تحت ضغط الدول الأوروبية من جهة، وإرادة السلاطين في تدعيم سيطرتهم على إمبراطورية متحللة من جهة ثانية. وفي هذا الإطار جاء الإعلان في (تشرين الثاني/ نوفمبر 1839) عن التنظيمات وتطبيق «النظام الجديد»، أي مجموع القوانين العضوية التي اعتبرها البعض نوعًا من الميثاق الأول للحقوق والحريات المدنية في الشرق العربي الإسلامي. ولم يكن هذا صحيحًا إلا من حيث المظهر فحسب. وهذا هو أيضًا حال سوريا التي عرفت تطورًا مماثلًا منذ بداية الحكم المصري في ثلاثينيات القرن نفسه، وفي العراق وفي تونس التي طبقت الإصلاحات العثمانية، مع نجاعة أكثر أو أقل، في عهد خير الدين، وفي المغرب الذي كان يتابع مسيرة الإمبراطورية، ويقلّد إصلاحاتها. أما في الجزائر فلم يسمح الاستعمار الفرنسي المبكر بتعميم هذا الأنموذج، ولذلك كان أنموذج الدولة الاستعمارية الاستيطانية هو الذي سيحل مباشرة محل الأنموذج التقليدي.

الواقع أن تعميم هذا الأنموذج الحديث لتقنية الدولة والحكم لم يكن مجردًا من أي مضمون سياسي وأخلاقي وطني بالمعنى الحقيقي فحسب، لكنه

كان يهدف إلى تدعيم قيم الممارسة السياسية التقليدية، وكان له في عدد من الميادين آثار سلبية جدًا في هذا المستوى، حيث كانت نتيجته الرئيسة تشديد قبضة السلطة المركزية وتدعيم وسائل حماية نظام الاضطهاد الذي بدأ ينمو بموازاة نمو التفكك الاجتماعي ونزوع العناصر الاجتماعية والوطنية إلى الانفصال عن الدولة الإمبراطورية. وهكذا كان هذا التحديث وسيلة الانتقال من نظام الاستبداد الشرقي بالمعنى التقليدي، أي تركيز السلطة بصرف النظر عن الأهداف التي يخدمها هذا التركيز، نحو نظام الاستبداد الحديث، أي الدكتاتورية، الذي يقوم على خنق الحريات الفردية والسياسية والتدخل المباشر في انتماءات الأفراد وإجبارهم على إعلان ولائهم إلى السلطة وبرنامجها السياسي. وفي هذا المجال لم يساعد هذا التحديث في بناء الدولة الوطنية، لكنه ساهم، على العكس، في قطع الطريق على نموها وتكوينها الطبيعي. فتحرير المبادرة الفردية وتحقيق المشاركة والمساواة والعدالة وحفظ الكرامة الشخصية وتنمية الإرادة الوطنية وضمان الحريات والحقوق الفردية والجماعية هي القيم التي لا يمكن أن تُفصل في يومنا هذا عن مفهوم القومية نفسها والمواطنية. فإذا عدمت لم يعد لإدخال تقنيات الحكم الجديدة من هدف إلا تعزيز مواقع الدولة ضد المجتمع المدني، وذلك من خلال توسيع دائرة سيطرتها لتشمل البيئة والقانون والاقتصاد والثقافة والتعليم، أي كل مجالات الحياة الاجتماعية، وبالتالي تجديد وسائل السياسة الإمبراطورية.

ثالثًا: دولة التقدم

إن تحديث تقنيات الحكم والتنظيم المادي لعناصر المجتمع والإنتاج لا يمكن أن يتحقق من دون أن يفرض على الحاكمين وضع مشروعهم الجديد في أفق العصر، أعني تبديل مواقعية الدولة ككل في التصور العام للممارسة التاريخية. إن تزايد قوة الدولة وشعورها بتفوقها الساحق جعلها تبدل هي نفسها في تصورها دورها وصورتها عن ذاتها. فهي لم تعد تنظر إلى نفسها باعتبارها الضامن العمومي لنظام اجتماعي وعقائدي وروحي كوني ولتوازن أبدي لا يتبدل ولا يتغير، وإنما أصبحت ترى نفسها كأداة من أدوات هذا التاريخ المتغير الذي فرض عليها هي نفسها تغيير صورتها. إنها مركز هذه العملية التغييرية ومرجعها.

الواقع، كما أن التكيف مع المعايير الدولية للتنظيم السياسي والاقتصادي ليس قضية اختيار ذاتي بالنسبة إلى المجتمعات، وإنما هو شرط موضوعي للتواصل والتعاون مع المجتمعات الأخرى في ميدان النشاط الحضاري على مستوياته المختلفة، وبالتالي للمحافظة على الوجود والبقاء، فإن تبدل الغايات والقيم الأخلاقية والاجتماعية للسياسة لا ينبع من العقائدية التي تصوغها الدولة أو حتى السياسية، وليس الانعكاس المباشر لهما. إنه كامن في تغير تطلعات الأفراد والجماعات وتبدل رغباتهم الملموسة والتاريخية. وما كان من الممكن للدولة أن تحظى بالشرعية وأن تبرر القوة المتزايدة التي تراكمها من خلال تحديث نظمها وأدوات حكمها من دون أن تظهر وكأنها الأداة المنتظرة لتحقيق هذه التطلعات والرغبات.

تعرضت هذه التطلعات والآمال في المجتمع العربي، مثلما هي الحال في أنحاء العالم كلها، إلى طفرة عميقة في العصر الحديث. ولعل المفهوم الجامد عن الثقافة وعن الخصوصيات الثقافية هو الذي يمنع عادة من رؤية حركة انتقال الأفكار والقيم الحضارية الجديدة وتداولها المكثف على مستوى العالم كله في حقبة من الحقب. فبسبب استمرار الفكرة التقليدية عن حضارات مغلقة على نفسها ومتميزة كل التميز، زاد لدينا الميل إلى التقليل من أهمية عمليات الاختلاط والتهجين وحجم التبادلات الكبرى والتاريخية التي تجري بصورة حتمية وطبيعية بين التكوينات الثقافية والبشرية، وما ينشأ عن ذلك من تعميم التطلعات المتجددة المرتبطة بحقبة حضارية ما، وتوحيدها على مستوى الإنسانية، على الرغم من الحدود الثقافية والسياسية.

هكذا عمّ أنموذج التطلعات والآمال الدينية جميع المجالات الحضارية في القرون الوسطى وسيطر على مناخها، حتى لو أن التنظيمات الاجتماعية هنا وهناك لم تكن على درجة واحدة من القدرة على تلبية هذه التطلعات والرد عليها. وهذه هي الحال اليوم في ما يتعلق بتعميم التطلعات الحديثة التي تثير المجتمعات وتحرك الأفراد وتملي عليهم بوعي أو من دون وعي سلوكهم ومواقفهم السياسية. والثورات التي تهزّ مجتمعات العالم الثالث اليوم، بما في ذلك الثورات المسلحة بعقائديات ومعانٍ دينية، تعبّر هي نفسها عن الاحتجاج على عدم قدرة الهياكل التنظيمية لهذه المجتمعات على إرضاء التطلعات الجديدة أكثر مما تعكس

الاعتراض عليها كما يعتقد كثير من المحللين. ومن هنا فإن الدولة لا تستطيع أن تبرر وجودها ما لم تضع في مقدمة غاياتها زيادة قدراتها على تلبية الحاجات الجديدة المادية، السياسية والأخلاقية أيضًا.

الفكرة التي حاولت أن تترجم تاريخيًا هذا التبدّل في التطلعات البشرية، وتجمع بينها على اختلاف أشكالها، هي فكرة التقدم التي سوف تصبح بسرعة الغاية الأولى لاجتماعنا السياسي الحديث، كما ستصبح الغاية الأولى للمجتمعات الحديثة الأخرى. والمقصود بالتقدم هنا، وكما تبلور منذ النهضة، اكتساب قدرات العصر وتقنياته ووتائر نموه ومظاهره، أي مماشاته والخروج مما أصبح يبدو نوعًا من الجمود والاستنقاع، أي من نمط الحياة والإنتاج التقليدي الثابت منذ قرون.

في هذا التعريف المختلف طبعًا عمّا كان يعنيه التقدم في بداية الثورة الفكرية الأوروبية، حيث لم يكن هناك أنموذج جاهز، يكمن أيضًا بعض عناصر ما سوف يلحق بعقيدة التقدم العربية من تزييف وفساد. فهو لا يعبّر، كما كانت عليه الحال في الغرب، عن حركة المغامرات والكشف والاكتشاف وتطوير وسائل المعرفة والعمل لزيادة الإنتاجية الاجتماعية في المجالات كلها، لكنه يدفع إلى تقليد نماذج جاهزة أصبحت تجسّد مفهوم التقدم، في الإنتاج المادي والمعرفي، وينطوي إذًا كما أظهرت التجربة التاريخية على خطر أن يتحول إلى تقدم استهلاكي، أي النظر إلى الحضارة الجديدة كموضوعات استهلاك، وتحويل هذا الاستهلاك إلى مصدر القيم والتراتب الاجتماعي والترقي (التقدم) أكثر من جعل مصدر القيم هذا في اكتساب التقنيات والمعارف الضرورية لإنتاجها والتقدم فيها. ومن المؤكد اليوم بالنسبة إلينا بعد التجربة أن نحقيق وتيرة التقدم في اسيعاب نمط هذا الاستهلاك هو الذي شكّل، أكثر من تحقيق متطلبات الحرية والمساواة والمواطنية، المصدر الأكبر للشرعية التي تطلعت إليها وتمتعت بها في مجتمعاتنا هذه الدولة، وذلك إذا لم نشأ أن نقول إنه كان مبرر وجودها أيضًا.

التقدم بهذا المعنى قيمة ثابتة وجامعة، تشترك فيها جميع القوى ويتحرك من خلالها خيال جميع الأفراد، بصرف النظر عن طبيعة العقيدة الاجتماعية والسياسية المعلنة، وسواء كان الفرد أم الجماعة واعيين لأسبقية هذه القيمة، كما

هي الحال بالنسبة إلى الحركات التي تسمي نفسها تقدمية، أم لا. إذ ينبغي عدم الخلط بين مفهوم التقدم هذا والسياسات أو العقائديات المتعددة، والمتناقضة أحيانًا التي تسعى إلى استغلاله أو تفسيره أو خدمته أو تجسيده. ففيما وراء السياسات الليبرالية والاشتراكية والديمقراطية والدكتاتورية اليمينية واليسارية، يشكّل التقدم الذي يختلط عندنا أحيانًا بمفهوم التحديث باعتباره رديفًا للتقدم، مصدر الشرعية الأول للسياسة، مهما كان مصدرها وطبيعة القائمين عليها. وهو المعيار الأول الذي يُحتكم إليه، والمرجع الحقيقي في تقدير نجاح الدول أو محاسبة السياسات والنظم والعقائد الاجتماعية المتنطعة للعمل العام. فالليبرالية شأنها شأن الاشتراكية لا تتحول إلى مصدر للشرعية إلا إذا أثبتت قدرتها على تحقيق القيم التي يتضمنها مفهوم التقدم، حتى لو أنها ترجمت هذا التقدم ونظرت إليه بالدرجة الأولى كتراكم للحريات، كما كانت عليه الحال في المجتمعات الغربية، أو كتراكم اقتصادي أو نجاح في رفع معدلات النمو، كما هي الحال في البلاد النامية. فلا يغيّر من وحدة المرجعية التقدمية إذًا عدم اتفاق هذه العقائديات على ترجمات أو أولويات واحدة في ترتيب سلّم القيم السياسية والاقتصادية والإنسانية ووسائل الوصول إليها. والواقع أن هذه الترجمات تتبدل أيضًا. إذ كانت العقائد الاشتراكية هي التي تلحّ في ربط التقدم في مراحلها الأولى بقيم العدالة والحرية والتحرر الكامل من ضغط الدولة، حتى أن الماركسية التي كانت التعبير الأقصى عن النزعات اليسارية الغربية جعلت من تلاشي الدولة هدف الصيرورة الاجتماعية كلها. بينما كانت الليبرالية تستمد شرعيتها وشرعية قوانين السوق مما كانت الرأسمالية تجسّده من قدرة خارقة على مراكمة الثروات والمنافع وتوسيع دائرة المبادلات التجارية. وقد انقلب الحال كليًا بعد الثورة البلشفية فصار معيار التقدم لدى الماركسية الشيوعية درجة التقدم الاقتصادي ووتيرة النمو، وصار معيار التقدم في الليبرالية تأمين الحريات الفردية وضمانها ضد نزوع الدولة إلى السيطرة. وفي حقبتنا الراهنة عادت الآية فانقلبت من جديد، إذ إن الحكومات والمنظّمات الدولية لا تبرر اليوم سياسات الانفتاح إلا لما تعتقد أنها سوف تجره من زيادة في وتائر التنمية الاقتصادية، بينما تعود التيارات اليسارية لتقيم شرعية وجودها على التمسك بقيم العدالة والحرية والمساواة والعلمانية، أي على القيم

الإنسانية. باختصار، سواء كانت ليبرالية أم رديكالية، لا تكون الدولة هنا دولة حديثة في جوهرها وبشكل أساس إلا إذا جعلت من التقدم وأداته التحديث، تحديث المجتمع نفسه، هدفها وغايتها.

تريد الدولة الحديثة في الوطن العربي والعالم كله، أن تكون على مستوى الغايات التاريخية الكبرى، وهذا ما أطلقنا عليه اسم الدولة المعيارية، أو غاية الدولة وأخلاقيتها - والأخلاقية تعني هنا مصدر المعايير التي تقيس بها درجة نجاحها وفشلها - دولة التقدم. ولا مانع من التضحية بقيم الحرية والعدالة والمساواة إذا بدر ما يوحي بأن احترامها يمكن أن يقف عقبة أمام هذا التقدم عندما ترتبط ترجمته بمعدلات النمو الاقتصادي، ولا التضحية بالتقدم الاقتصادي إذا ارتبطت بضمان الحريات الفردية الجماعية أو النخبوية. وما كان من الممكن لأخلاقية التقدم التي دُفعت في بعض الأقطار، ومنها أقطار العالم الثالث، إلى حدها الأقصى، إلا أن تقود إلى التطرف، إن لم نقل إلى مفهوم الثورة الدائمة، ومن ورائها إلى تطوير المفهوم الأخطر لدولة الثورة التي تعني في الواقع التشريع العلني والرسمي، باسم التقدم الاجتماعي، ومن أجل تسريع وتائره، لغياب دولة القانون أو جعل خرق هذا القانون سياسة رسمية للدولة ونمطًا للحكم. ودولة الثورة التقدمية ليست متعارضة مع أخلاقية الدولة الانفتاحية الراهنة في حقيقتها، وإن اختلفت عنها في تصور سبل التقدم - وهو هنا بالأساس اقتصادي - وتحديد الوسائل التي تعتقد أنها الأصلح لتحقيقه. وقد دلّت الأحداث في ما بعد أن المضمون الحقيقي للتقدمية العربية هو مضمون عقائدي وفكري أكثر مما هو مضمون اجتماعي أو اقتصادي، وأن الثورية التي برزت في الحقبة التقدمية لم تكن إلا التعبير عن توهج هذه العقائدية التقدمية الكامنة في أساس شرعية الدولة الحديثة والتعبير التاريخي عن استعارها بسبب ما يواجهه تحقيقها من عقبات. إنه الرد الطبيعي على إخفاق ثورة الدولة أو الدولة كأداة تقدم وثورة تاريخية وحضارية فعلية.

الخلاصة إن الدولة التي عرفها الوطن العربي في العصر الحديث هي حاصل تضافر واجتماع ثلاثة مفاهيم وعناصر رئيسة. العنصر الأول: مفهوم التنظيم المحكم للمجتمع من خلال تطوير القوى والمؤسسات الحديثة، من إدارة وأمن وجيش واستخبارات. وجوهر هذا التنظيم هو ضمان سيطرة الدولة المباشرة على

العلاقات الاجتماعية، وهو ما نسميه المركزية الجديدة التي تختلف كليًا عن طابع المركزية التي كانت تتميز به السلطة الإمبراطورية. أما العنصر الثاني: فهو اكتشاف مفهوم التقدم التاريخي، ووضع الدولة في مركز القلب من عملية تحقيق هذا التقدم وتزويدها بأخلاقية تاريخية عالمية، ومن ثم تجديد مصدر مشروعيتها الإنسانية. وأصبح هذا التقدم منبع المعيارية العميقة التي تستند إليها الدولة في نشاطها مهما كان نوعها وطبيعة القائمين عليها. ومن التقاء هذين العنصرين المادي والمعياري، أي التنظيم الحديث للأجهزة والفاعلية السياسية والتوجيه التاريخي لعمل الدولة تكوّن ما يمكن أن نسميه البنية الأساسية، أي الثابتة والعميقة للدولة العربية. والقصد من التمييز بين البنية الأساسية والبنية السياسية، أو بين العناصر البنيوية والسياقات التاريخية التي تعبّر عن تبدل البرنامج السياسي المحقق للغاية الكبرى هو رؤية هذه الدولة في استمراريتها وتبدلها معًا، وإظهار طبيعة الإطار التاريخي والبنيوي الذي يفرض حدود اللعبة السياسية نفسها بالنسبة إلى جميع العاملين داخل الدولة، من قوى سياسية واجتماعية وإدارية. فإذا كان سقف الدولة في مستواها التقني والقيمي ثابتًا إلى حد كبير، ولا يمكن تجاوزه، فإن هامش الحركة الوحيد المتبقي للسياسة يتركز في تنوّع البرنامج الاجتماعي الاقتصادي. ويساعد هذا في الواقع على فهم طبيعة ما تمارسه بنية الدولة نفسها من أثر مباشر في تكييف القوى الحاكمة وتطورها، كما يساعد في فهم كيف يمكن للقوى الاجتماعية والحركات السياسية المسيطرة على هذه الدولة أن تستخدمها وتعيد توظيفها لخدمة مصالحها الخاصة. والملاحظة الرئيسة التي يمكن أن نشير إليها هنا، هي أنه بقدر ما يشير أنموذج دولة التقدم إلى استبعاد المشاركة الشعبية الفعلية في الحياة السياسية، فإنه يؤكد هذه العلاقة الوثيقة وشبه الحرّة بين الطبقة الحاكمة والدولة. فالمشكلة الحقيقية التي تعانيها السلطة هنا ليس اختلاط السلطة التنفيذية بالسلطة التشريعية أو القضائية، وهي مشكلة كلاسيكية في الدولة الحديثة الدكتاتورية أو الاستثنائية، لكن أكثر من ذلك وأبعد من ذلك، هو اختلاط الدولة نفسها وتماهيها مع الطبقة الحاكمة أو الفئة التي تسيطر عليها وتتحكم بجهازها. وهذا هو مصدر النزوع الدائم لدى النخبة والدولة التي تحملها إلى تقديم نفسها بوصفها طليعة اجتماعية، سياسية أو فكرية، أي مرشدًا للأمة لا ممثلًا لها. والترجمة المباشرة لهذه الروح

الطليعية التي تتماهى مع الدولة التحديثية، الاشتراكية أو الوطنية أو الانفتاحية، هي إعطاء النخبة والفئة الحاكمة لنفسها حرية المبادرة الكاملة في تقرير طبيعة البرنامج الاقتصادي والاجتماعي الذي ينبغي اتباعه، والذي يعبر عن معيار التقدم وحاجاته في هذه المرحلة أو تلك. إن استشارة الشعب في مثل هذا البرنامج ليست غير مطروحة فحسب، لكنها تبدو من وجهة نظر النخبة التي تستمد شرعية احتكارها للسلطة من قدرتها الاستثنائية المدّعاة على إدراك حاجات التقدم، وكأنها تشكيك بدورها وتخلٍ عن مسؤوليتها.

إن العلاقة الخاصة التي تنشأ في هذا النمط الخاص من الدولة التحديثية، أي بين التقدم كغاية والنظام كأداة، تعمل بالضرورة على إعادة إنتاج النخبة الاجتماعية كنخبة متماهية مع الدولة. وهي تؤكد تاريخيًا هذا التماهي بصورة متعاظمة بين الدولة والنخبة في مواجهة المجتمع، وذلك مهما كانت طبيعة القوى التي أنتجتها وعقائدياتها أو استراتيجياتها أو قاعدتها الاجتماعية أو أهدافها وبرامجها الأولى.

لا يعني ذلك أن تبدل القوى والنخبات السياسية لا يؤثر في الدولة. إنه يعتمد بالعكس على إعادة توظيف الدولة في ضوء السياسات الجديدة. ويتجسّد هذا في ميدانين أساسيين: **إعادة توزيع السلطة داخل أجهزة الدولة، وإعادة ترجمة التقدم كغاية ومصدر مشروعية، من منطلق المصالح الاجتماعية السائدة**. فكما أدى إخفاق الحركة الوطنية إلى تحويل الدولة إلى إطار لتنظيم المصالح الطفيلية، الطائفية والقبلية والجهوية، عمل نظام الانفتاح على نقل مركز الثقل في التنظيم العام من جهاز الاستخبارات والجيش والبيروقراطية الاقتصادية والإدارية إلى جهاز الأمن المركزي، وتماهى السعي نحو التقدم فيه مع الفكرة السطحية والسوقية الشائعة لزيادة المكاسب ومراكمة الثروة وتحقيق الأرباح الشرعية وغير الشرعية، وتفشي شره الاستهلاك والتبذير، مهما كانت عواقب ذلك على باقي الطبقات الاجتماعية. وهو المفهوم السائد اليوم في معظم الأقطار العربية. وهو اتجاه مناقض تمامًا لما كان سائدًا في الحقبة الوطنية من اهتمام ببناء الأمة والدولة والاقتصاد الوطني والمستقل، وحماية الاستقلال والسيادة، كما أنه مختلف كليًا عن فكرة التقدم التي سادت في الحقبة الإصلاحية، وما ارتبطت به من نزوع نحو النهضة الفكرية والعلمية والأخلاقية.

رابعًا: دولة المجتمع والشعب

إضافة إلى مفهوم التنظيم العقلاني الحديث للدولة وقيم التقدم كغاية للاجتماع السياسي، أدخل الوعي التاريخي مفهومًا ثالثًا لا يقل خطورة عن المفهومين السابقين في تبديل تطور نظرية الدولة والسلطة، هو المجتمع نفسه كمصدر لقوى التغيير والمبادرة، وكهدف للسياسة ذاتها. وسواء تجلى هذا المجتمع في صورة الأمة أم الشعب، ربط هذا المفهوم السياسة بالمجتمع وجعل من الشعب المحاور المباشر للسلطة ومصدرها، وخلق بالتالي مفهوم الوطنية والسياسة الوطنية. فبحسب هذه العلاقة بين المجتمع، أي بين القوى الاجتماعية السياسية المتصارعة فيه من جهة، والدولة كأداة وقدرة على التغيير من جهة ثانية، سوف تتحدد في كل حقبة طبيعة التقدم التاريخي ومضمونه، ومن وراء ذلك طبيعة السلطة.

في الإمكان تمييز ثلاثة أنماط للدولة العربية التحديثية انطلاقًا من تغيّر طبيعة السلطة والقوى الاجتماعية والشعبية الحاكمة: **النمط الأول هو الدولة الإصلاحية** التي كانت تعتقد أن تحقيق التقدم أو وصول الدولة في نشاطها إلى الغاية المطلوبة، وبالتالي حيازتها الشرعية، يتوقف على قدرتها في إعادة تشغيل المنابع الدينية الصحيحة والاقتداء بها، سواء ما تعلق منها بالقيم الأخلاقية أم بالشرائع القانونية. وكان البرنامج السياسي لهذه الدولة التي حلم بها الإصلاحيون منذ جمال الدين الأفغاني هو إصلاح العقيدة الإسلامية، ليس كما هي ممارسة في المجتمع فحسب، لكن قبل ذلك في الدولة، ومن ثم إصلاح مفهوم الدولة الإسلامية عن ذاتها، واستيعابها بالضرورة مفهوم الحضارة والشورى والتقدم الروحي والسياسي عمومًا.

الواقع أن هذه الدولة ماتت في الوطن العربي قبل أن ترى النور، لأنها لم تستطع أن تقاوم في الدولة العثمانية ضغط القوى الجديدة التي أنجبها الإصلاح نفسه، التعليمي والعسكري والإداري. وسوف تسقط معًا تحت الضغط المزدوج للنخبات الجديدة الثائرة والدول الغربية الطامعة في احتلال مكان الإمبراطورية. وهو نفسه ما حصل في المغرب الأقصى الذي أجهضت دولته الإصلاحية قوى التدخل الأجنبي في الدرجة الأولى، وما حصل كذلك في مصر وفي الجزيرة

العربية في حدود ما تبلور فيها من بذور لهذه الدولة الإصلاحية؛ ففي الدائرة العربية ولدت الدولة التحديثية أولًا، وبشكل أساس دولة استعمارية، أي أداة حديثة في خدمة التقدم بحسب ما تحدده مصالح القوى المستعمرة أو الحامية أو صاحبة الوصاية أو المجتمع المستوطن الجديد، كما كان عليه الحال في الجزائر وفلسطين.

النمط الثاني للدولة العربية التحديثية هو نمط الدولة الوطنية أو القومية، أي تلك التي تعتبر أن الوصول إلى التقدم الذي هو غاية الدولة يستدعي قبل أي شيء آخر بناء الأمة وبعث النزعة القومية التي تؤلف المحرك الرئيس الذي لا غنى عنه لتحقيق شروط التقدم وإنجاز مهامه، أي الاستقلال الذاتي وتعبئة الطاقات البشرية والمادية وتجديد الثقافات الوطنية ودعمها في مواجهة القيم التقليدية المحافظة وبناء القاعدة الاقتصادية والتقنية التي تشكل مصدر التراكم الضروري لكل تغيير. وارتبط هذا البرنامج الوطني أو القومي في الوطن العربي، كما هو الحال في عدد من بلدان العالم الثالث، بتأكيد فاعلية نظام الخطة مقابل نظام السوق، فصارت القومية والاشتراكية في عدد من الحالات شيئًا واحدًا أو وجهين لبرنامج قومي واحد.

الواقع أنه من بين القوى والعقائد والبرامج الرئيسة التي عملت على تشغيل هذه الدولة الحديثة وانتزاع بعض المكاسب الإيجابية منها ظلت الفكرة القومية أو الوطنية الأكثر فاعلية وتأثيرًا وإنتاجًا. ولهذا ارتبطت الذاكرة العربية المعاصرة عن الدولة بالحقبة الوطنية التي بدأت منذ الكفاح ضد الاستعمار كحركة استقلالية، وانتهت ببلورة عقيدة الوحدة القومية أو التضامن العربي، مرورًا بتكوين الدولة المستقلة الوطنية. وما نلاحظه اليوم من مشكلات ومفاسد للدولة العربية الراهنة ليس في الواقع إلا بعض آثار تفجر أزمة هذه الدولة وانحطاط نظمها والسلطات المستمدة منها، وبروز التناقض والتنافر بين عناصرها التكوينية التي يعيش كل منها في فلك خاص، ويستمد تاريخيته ودفعه من معطيات مختلفة ومتميزة. وهذا هو الذي يجعل فهم هذه الدولة العربية، بما في ذلك مصير دولة الإصلاح ودولة الانفتاح، يتوقف اليوم بشكل أساسي على فهم إخفاق السلطة القومية أو الوطنية على صعيد الوطن العربي عمومًا، وفي كل قطر خصوصًا.

الواقع أن الدولة العربية الحديثة هي أيضًا حقيقة تراكمية. فإذا كانت دولة الإصلاح قد وضعت تقنيات الحكم الجديدة في خدمة برنامج تجديد قوة الدولة وسلطة السلطان، أي لم تغير شيئًا في رؤية الدولة لوظيفتها التقليدية باعتبارها مركز الحاكم ومقر سلطته ورهينته في الوقت نفسه، فإن دولة ما بعد الإصلاح، سوف تضيف عنصرًا جديدًا إلى هذه الحداثة. وهذا العنصر الذي ينبع من التموضع التاريخي الجديد للدولة في إطار التاريخ العالمي مقارنةً بالتنظيمات الجمعية الأخرى، الدينية التقليدية أو الحزبية والقبلية والجهوية ... إلخ، هو كما ذكرنا، مفهوم التقدم ودور الدولة، كأداة في تحقيق هذا التقدم، وبالتالي، كأداة حضارية. لكن تطور الدولة الحديثة في المجتمعات العربية لن يكتمل، كما هو عليه اليوم، قبل أن يجد الجهاز الحديث والمشروعية التاريخية التقدمية، السياسة المطابقة أكثر لهما والمتمثلة في الفكرة الوطنية. وكان يكفي أن تنهار هذه السياسة الوطنية التي تربط عناصر الدولة بعضها مع بعض حتى تفقد العناصر الأخرى إحداثياتها.

بالتأكيد لا تعني الوطنية هنا بناء المواطنة بالمعنى الحديث والسياسي للكلمة، لكن إلحاق المجتمع الذي وجدته الدولة تحت سيطرتها منذ ولادتها، نهائيًا بها، وربطه بمشروعها، ماديًا، عن طريق تطوير برامج الخدمات العمومية، وعقائديًا، عن طريق تنشيط أو اختلاق وبناء عصبية محلية. ولا يفتقر هذا الموقف لعوامل الجدّة، إذ على الرغم ممّا يعنيه الإلحاق من إعدام للحرية، فإن تصور هذه الوطنية يضفي على الدولة طابعًا جديدًا يميزها من الدولة التقليدية، يتعلق بموضوع مسؤولية الدولة ودورها الاجتماعي.

الواقع، ليس من الصعب أن نلاحظ أن الذي يميز الدولة الحديثة الحقيقية على مستوى المحتوى الأمثولي أو القيمي والأخلاقي الذي تهتدي به مقارنةً مع الدولة التقليدية - الذي يجعل منها على الرغم من كل شيء خطوة متقدمة عليها - هو أنها تعتبر أن مبرر وجودها هو تدبير مصير كل فرد من أفرادها، بعد أن أصبحت تنظر إليه كمواطن، أي كعنصر أساسي وأول في عضوية واحدة لا تعيش من دون تفاعل جميع عناصرها. فهذه الطبيعة الجديدة للسلطة السياسية هي التي تفسر التطور الكبير الذي سوف تشهده المجتمعات في هياكل الإدارة

والخدمات الاجتماعية، بل في السياسة نفسها كممارسة عملية ونظرية هادفة إلى بلورة البرامج والمشروعات والخطط والاستراتيجيات التي تستند إليها الدولة في تدخلها في الحياة الاجتماعية.

على العكس من ذلك، لا تشعر الدولة التقليدية بأنها مسؤولة عن حياة كل فرد ومستقبله، بقدر ما تهدف في ممارستها الرئيسة إلى الحفاظ على النظام الخارجي، ضد قوى التغيير الدولية، والداخلي ضد أعمال الشغب أو الفتنة أو الاضطراب أو عدم الاستقرار. إن غايتها الرئيسة هي حفظ السلام الذي يمثل الشرط اللازم لمساعدة كل فرد على النجاح، بوسائله الخاصة، في تحقيق مصيره الشخصي. وهذا هو الذي يفسّر الاهتمام الخاص الذي توليه هذه الدولة للوظيفة العسكرية والأمنية، أي للوظيفة القسرية، في حين تبقى هياكلها الإدارية، وبالتالي ما نسميه في العصر الحديث، بعد ماكس فيبر، البيروقراطية العقلانية، أقل تطورًا. إن الفكرة الأساس التي تقوم عليها هذه الدولة، كما يقوم عليها جبروتها الماضي، فكرة التحكيم بين الأطراف، وبالتالي التحكّم بهم، لا تتحقق إلا بحسب مقدرة هذه الدولة على الارتفاع فوق المجتمع والخروج منه، وذلك إذا لم تشأ أن تكون هي نفسها ضحية عسف المجتمع وعنف المعارضة. وبعكس ذلك تسعى الدولة الحديثة إلى الاختلاط بالجمهور، بل توحيد نفسها به، وتتماهى بشكل أفضل مع مفهوم الجمهورية. إنها تطمح إلى أن تحتل من المجتمع مكان القلب، أن تصبح روحه وعقله والملكة التي يشعر من خلالها هذا المجتمع بأنه اتحاد أفراد مستقلين، لا تعبر الدولة إلا عن إرادتهم في التنظيم الذاتي والارتقاء بشروط حياتهم.

ليست النزعة القومية في تظاهراتها المختلفة إلا استراتيجية تعميم هذا النمط الحديث من دولة التقدم، أعني مفهوم الدولة كأداة للتنمية الحضارية والاندراج في الصيرورة العالمية. إن برنامجها لا يتلخص في تأكيد الهوية الجمعية أو نشر عقيدة الخلاص الأبدي، لكن في تحقيق الوظيفة الزمنية جدًا، وبمعنى من المعاني، الدنيوية جدًا، أعني جعل الحياة على الأرض أجمل وليس أعدل فحسب، وتحسينها نوعيًا، وتغيير المجتمع سياسيًا وثقافيًا وتنمية الاقتصاد. ولذلك فإن القومية تظهر في المنظور التاريخي المعاصر للشعوب غير المصنعة كما لو كانت التجسيد الأساسي لأخلاقية السياسة. إنها روح الدولة الحديثة التي ينظر إليها

بوصفها المتعهد الأول لعملية البناء الوطني الذي يشكّل هو نفسه الأساس في إدراج المجتمعات كلها في سيرورة التقدم التاريخي. وهذا هو الذي يفسر كيف يختلط تاريخ العالم الثالث الحديث، والتاريخ العربي خصوصًا، بتاريخ نمو النزعة القومية، ومن ورائها، بتاريخ الدولة التي تمثّل أداته الفاعلة. فلم يعد من الممكن اليوم بناء عقيدة سياسية مؤثرة من دون أن يكون تحقيق التقدم منطقها الداخلي ومبرر وجودها. وانتصرت الاتجاهات اليسارية التقدمية في العقود الماضية في الأقطار النامية كلها - باستثناء تلك التي كانت ثروتها الباطنية كفيلة بخلق هامش مناورة كبير لها، أو أن ظروفها الجيوسياسية تلغي كليًا استقلاليتها - لأنها كانت تتماشى بشكل أفضل مع حاجات ومتطلبات الدولة التي تنظر إلى نفسها كدولة التقدم، ولا تستطيع أن تبرر أعمالها وسلطتها التعسفية إلا بقدر ما تنجح في وضعها تحت خانة الثمن الذي لا بد من دفعه للوصول إلى هذا الهدف النبيل والجامع.

الحقيقة، إذا كان التقدم من متطلبات بناء الدولة الحديثة كمركز ولاء أخلاقي وانتماء تاريخي، فإن الوطنية كإطار نظري ومادي لتحقيق التقدم أو كاستراتيجية كبرى من أجل الوصول إليه هي التي سوف تسيطر على مفهوم الدولة وعقيدتها السياسية، بصرف النظر كذلك عن الفئات والقوى والفرق التي تحكمها وتتحكم بها. فإذا كانت كل الدول تدّعي اليوم أنها تعمل من أجل التقدم، وتبرز وثائق ثبوتية من خلال إنجازاتها، فإن الأحزاب والقوى السياسية كلها، الفاعلة والطامحة إلى تأدية دور حقيقي في الساحة السياسية لا بد من أن تدّعي الوطنية أو القومية، أي أن تقدّم برنامجًا يُظهر قدرتها على بناء الوحدة الوطنية وخدمة المصلحة العامة، أي إلا بقدر ما تتطابق أهدافها وقيمها المحرّكة مع أهداف وقِيَم عقيدة القومية التاريخية، وتظهر كتعبير من تعبيراتها العديدة الممكنة. لكن الدولة الوطنية والقومية كما وصفناها هي الوحيدة التي تجعل من الوطنية أو القومية برنامجًا أساسيًا قائمًا بذاته، لا صفة لسياسة أخرى.

إذا كان يعني إعادة توجيه نشاط الدولة وترتيب قيمها بحسب المعايير الجديدة التي يفرضها الاندراج في التاريخ الكوني، فإن تحقيق الوطنية يفترض إعادة تنظيم وتكوين المجتمع، من خلال برنامج خاص للخدمات الاجتماعية يساعد الأفراد والجماعات في الاستجابة بصورة أفضل لنداء دولة التقدم. وهذا

البرنامج هو في أصل توجيه الدولة الحديثة نحو توسيع دائرة الطبقات الوسطى. والنتيجة هي أن الدولة أصبحت ترى أن محور نشاطها لم يعد يتركز في خدمة السلطان وحاشيته وجنوده، وهو التصور القديم السائد فيها وعنها، وإنما هو المجتمع نفسه. وأصبح تمتع الدولة بفكرة خاصة عن مسؤولية السلطة والتزامها بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية، أي برعاية المجتمع والاهتمام به، أحد الشروط الضرورية لتحقيق مفهومها أو تصورها الحديث والمقبول عن نفسها. لكن طبيعة هذا النشاط هي التي تميز الدولة العربية الحديثة عن أنموذجها الأصلي. فلا تعني خدمة المجتمع هنا بالضرورة تنمية القيم السياسية والأخلاقية، لكن إعادة صهره في بوتقة واحدة، أي قهره وقولبته وتنظيمه من الخارج كشرط لإعداده للمشاركة الفاعلة في عملية التحضير العامة والكونية.

أما **النمط الثالث** للدولة العربية التحديثية: فهو الذي أطلقنا عليه باللغة العربية اسم **دولة الانفتاح**. وهو اسم معبّر عن نمط خاص، أو إذا شئنا انتقالي، ينفي نفسه بنفسه، لليبرالية الجديدة التي تقوم هنا على فكرة أساسية هي إلغاء القيود على ميدانين أساسيين من ميادين النشاط. **الميدان الأول**: هو العلاقة مع السوق الخارجية، وهي السياسة التي تتعارض مع مبدأ الحماية الذاتية التي كانت أحد شروط نجاح اقتصاد الخطة في المرحلة السابقة. **والميدان الثاني**: تحرير الدولة من الالتزامات الاجتماعية والوطنية السابقة، سواء في ما يتعلق بالشعارات القومية والتضامنات العربية والإقليمية المشتركة، أو في ما يتعلق بمفهوم العدالة الاجتماعية والتضامن داخل القطر الواحد نفسه. وهو ما كانت تؤكد عليه الفكرة الاشتراكية. ويفترض التقدم في هذا النمط، بعد أن استعاد سحره ومعناه التاريخي الكلاسيكي الذي اتخذه في المرحلة السابقة، تحرير المجتمع من القيود. لكن الحرية لا تعني هنا حرية الأفراد والجماعات الفكرية والسياسية وبناء المواطن، أي الفرد كموطن للحرية وحامل لمبدأ المسؤولية والمشاركة الوطنية، لكن تحرير علاقات التجارة والاقتصاد، أو بالأحرى رفع القيود القانونية والأخلاقية والاجتماعية عن مالكي رأس المال، المحليين والأجانب، في سبيل دفعهم إلى المشاركة في الاستثمار وتعظيم الفوائد الاقتصادية. وفيها تأخذ الحداثة صورة التخلي عن الخصوصيات والالتزامات والمبادئ الوطنية والاندماج الوهمي في العالمية الكسموبوليتية.

فالقيمة الرئيسة السائدة في هذا النمط من التقدم هي تحقيق الرفاه الشخصي المادي والمعنوي. وهذا لا يعني بالضرورة النجاح في ذلك، لكنه يعيد بلورة برنامج الدولة السياسي على أساس توفير الشروط المثلى لخلق نمط من التنمية الاقتصادية الملائمة لذلك. فبعد الإخفاق في برنامج التنمية المعتمد على حماية الأسواق الداخلية وبناء اقتصاد وطني مستقل ومتمحور على الذات، زاد الاعتقاد بالأنموذج المتناقض، أي المعتمد على ربط الاقتصاد المحلي بالاقتصاد العالمي والشركات المتعددة الجنسية والاستثمارات الخارجية. وهكذا أصبحت مفاهيم الوطنية والعدالة والإنسانية التي ارتبطت بالفكرة التنموية السابقة تظهر عقبة أمام التقدم الاقتصادي. إن الانفتاح يعني هنا بالأساس إطلاق يد قوى السوق أكثر ما يمكن، إيمانًا بأنها سوف تعيد بثّ حيوية جديدة في النشاطات الاقتصادية المتراجعة، وليس له علاقة بالحرية بالمعنى السياسي أو الأخلاقي أي حرية الضمير وقداسة الحرمات الشخصية. فلا يثير التدهور المتواصل للقوة الشرائية للفئات الشعبية وتهميش فئات متزايدة من السكان وإخراجهم من دائرة الفكرة الوطنية أيّ اعتراض جدي من منطلق هذا الأنموذج الجديد الذي يضع قِيَم الفاعلية قبل الرحمة والإنتاجية قبل الإنسانية. بل إن هذا الانفتاح، بعكس ما تشير إليه الدعاية الخارجية، ترافق منذ البداية بتشديد قبضة الدولة على الحياة السياسية والاجتماعية، وتوسيع دائرة ممارستها العنف، على الرغم من أن أشكال هذا العنف تبدّلت وجهته، أي إن الفئات التي ينصب عليها تغيّرت. فهو يقوم اليوم أساسًا على العزل والتهميش، أي هو عنف اقتصادي بالدرجة الأولى، ولا يتحوّل إلى عنف مادي، كما هو الحال في الأعوام الأخيرة، إلا بقدر ما يثير هذا العنف الاقتصادي تمرد الفئات المهمّشة والمنبوذة. بل إن حفظ التوازن العام من منطلق هذا الأنموذج الجديد الذي لا يرحم يقود في العديد من الحالات إلى ما يشبه الحرب الأهلية التي تؤدي فيها الدولة دور المنظمة الخاصة بالمجتمع الحر الجديد السائد، بينما ينمو الإرهاب في الأحياء الشعبية، سواء كان موجّهًا ضد الدولة أم ضد المجتمع السائد، ويتحول إلى سياسة عامة.

إن دولة الانفتاح، بعكس الدولة الوطنية التي كانت تطمح إلى بناء مجتمع متضامن ومتحد وعادل أكثر، تعتقد أن نمو الاقتصاد وليس التضامن الاجتماعي هو محرك التقدم اليوم. وأن هذا النمو يحتاج إلى ضمان حرية واسعة لأصحاب

المصالح والرساميل من كل دين ومذهب وجنسية، كما يحتاج إلى تقييد كامل لحركة القوى الاجتماعية التي تهدد هذه المصالح والرساميل. والنتيجة هي وضع الدولة في خدمة أصحاب هذه المصالح، وإلغاء أي وسيلة للحفاظ على التوازن العام وتجنيب النظام الاجتماعي السقوط تحت سيطرة قانون الغابة الذي يبني التراكم على أكل القوي للضعيف، وليس من خلال بناء دينامية التنمية الذاتية وتعظيم الإنتاجي. والنتيجة تكوين طبقة من رجال المصالح أو السماسرة الذين أطلق عليهم في بعض البلدان القطط السمان التي تنمو وتتكاثر في مناخ رأسمالية المضاربة، ومن خلال التلاعب على تباين السوق المحلية والسوق الخارجية. إن ضرب عناصر التوازن الاجتماعية والسياسية التي تضمنها حريات العمل والتنظيم في الأنموذج الليبرالي الكلاسيكي، وتسليم المجتمع مقيد اليدين والرجلين لقوى الرأسمالية المحلية لن يدفع إلى تماهي الدولة مع أصحاب المصالح فحسب - كما أصبح ذلك واضحًا في الدول العربية، ووضع قوتها الضاربة في خدمتها، ومن ورائها في خدمة الرأسمال العالمي - لكنه سوف يعمل، حتمًا وبالضرورة، على نمو اقتصاد رأسمالي غير منتج على الإطلاق، كنت قد أطلقت عليه اسم رأسمالية المضاربة. ورأسمالية المضاربة، بعكس الرأسمالية الصحيحة التي تعتمد في تقدمها على توسيع دائرة إنتاج القيمة وتعميق القاعدة التنظيمية والتقنية له، وبالتالي رفع المردودية، لا تعيش إلا على إعادة تجميع الثروات، بالطرائق القانونية، وفي الأغلب غير القانونية، والتلاعب بالقيم المنتجة، وتوسيع دائرة العمل الطفيلي الضعيف التكوين وغير المدرب.

تزداد دائرة هذا العمل الطفيلي بقدر ما تضيق قاعدة العمل المضارب والطبقة الاجتماعية التي يقوم عليها. وهذا هو الذي يفسِّر كيف يرتبط في نظام الانفتاح تنامي قطاع المضاربات الكبرى، ونمو الثروات الهائلة التي لا قيود حقيقية عليها، مع تنامي ما ينبغي أن نسميه في الواقع نظامًا اقتصاديًا موازيًا يحكمه عمليًا القانون نفسه، أي غياب القانون، وهو اقتصاد الحرشفة والتجارة الصغيرة وعلاقات التبادل المجزّأ والمضاعف الذي يهدف إلى إيجاد آلية توزيع بسيط للثروة القليلة المتداولة في الأوساط الشعبية. وفي موازاة هذا الاقتصاد الكفافي والتوزيعي الفقير الشعبي ينمو في المقابل، وفي حاشية السلطة، نظام أو برنامج توزيع المنافع والخدمات. ويشكّل هذا البرنامج الوسيلة الرئيسة لتوسيع القاعدة الاجتماعية للحكم ورشوة النخبات

الوطنية وشق الطبقات والتيارات المعارضة من خلال بناء هامش من الزبائنية يتيح جذب عناصر المعارضة الناشطة وإدماجها في «المجتمع الحر». إن الهدف من هذا الاقتصاد السياسي هو تأمين التحالفات الطائفية أو الفئوية أو العائلية أو الزبائنية التي تستطيع أن تعدل من ميزان القوى، وتسمح لدولة الانفتاح والمصالح الضيقة التي تكمن وراءها من مواجهة بحر الفقر الاجتماعي المتزايد الذي يحيط بها.

إذا كانت الدولة الاصلاحية قد اكتسبت انسجامها الذاتي واتساق أفعالها ومشروعها من العقلانية المكتشفة مع تجديد الأجهزة التنظيمية، الإدارية والاقتصادية والعسكرية والأمنية، وإذا كانت الدولة القومية التي اعتمدت في إضفاء الاتساق على نشاطها وممارستها على التعبئة الحماسية الشعبية، وأنتجت في سياقها مشروعًا تاريخيًا تبلور في شان تطوير برنامج واسع لتعميم الخدمات الاجتماعية، فإن الدولة الانفتاحية التي ستولد من تراجع هذا المشروع سوف تقوم على إخفاء تحالف المصالح الطفيلية والأجنبية بالتركيز الشديد على الأخلاقية القانونية والديمقراطية والعلمانية والحقوقية كتجسيد لمفهوم التقدم التاريخي. وفي جميع الحالات لم تتغير بنية السلطة الأساسية، لكن بينما كان احتكار السلطة يبرّر نفسه في الدولة الإصلاحية باسم النظام، وفي الدولة القومية باسم الشعب العامل، فهو يبرّر نفسه اليوم باسم المدنية والاندماج في الحضارة العالمية.

هذا هو السياق العام لولادة الدولة التحديثية العربية وتبدل أنماطها التاريخية بدءًا بالدولة الإصلاحية التي انتهت إلى الاستبداد المطلق في عهد السلطان عبد الحميد، مرورًا بالدولة القومية، ثم الدولة الوطنية قبل السقوط والانحلال في الدولة الانفتاحية التي لا تزال تحفر مجراها بالعنف، وفي مناخ الحرب الأهلية، وتتماهى مع الدولة القطرية التكنوقراطية في أكثر الأقطار العربية. ويذكّرنا نموّ القيم والمطالب الديمقراطية اليوم في وجه السلطة بما كان إخفاق الدولة الإصلاحية قد ولّده، في أواخر القرن التاسع عشر، من معارضة دستورية بلغت ذروتها مع فرض الدستور وإعلانه في عام 1876. وهو أول دستور عرفته البلاد العثمانية[23].

(23) بدعم من الحركة الإصلاحية، نجح الوزير الأول مدحت باشا في قلب السلطان عبد العزيز (1861-1876). وبعد انقضاء العهد القصير الانتقالي للسلطان مراد الخامس، قبل السلطان عبد الحميد =

الخلاصة، إن دراسة الترابط بين عناصر البنية الأساسية من جهة، والقوى الاجتماعية من جهة ثانية هي التي تحدد هامش النمو السياسي، أي طبيعة السلطة في أنماط الدولة العربية التحديثية. فكما أن عقيدة التقدم تتجاوز كهدف تاريخي لعمل الدولة العقائد السياسية الحديثة كلها، وتجمع في ما بينها، ليبرالية كانت أم اشتراكية، في مواجهة العقائد «المحافظة» أو الدينية، فإن «القومية» كمحور لبرنامج تحديثي يتخذ من توحيد الطبقة البيروقراطية وتأمين تضامنها وتقدمها محورًا له، تتجاوز الطبقات الاجتماعية والنظم المرتبطة بها. فهي ليست مرتبطة بالضرورة بتبني اقتصاد السوق أو اقتصاد الخطة الحكومية. وهذا يفسّر أنه مهما اختلف برنامج الدولة العربية التحديثية، إصلاحيًا كان أم وطنيًا أم انفتاحيًا، ومهما كان النظام الاقتصادي المتّبع في هذه المرحلة أو تلك، تبقى النتيجة واحدة بالنسبة إلى مسألة الحريات وتوزيع السلطة. فلا تعني الليبرالية الاقتصادية تعميم الحريات الفردية بقدر ما تعني مسايرة الدولة، بشكل واضح، مصالح الطبقات المتنفذة والقوى الخارجية المرتبطة بها، أي تراجعًا عن برنامج الحد الأدنى من حفظ التوازنات الوطنية. وبالمثل لا يعني التوجه الحكومي الذي ساد في حقبة سابقة وضع العدالة الاجتماعية في مقدمة الغايات السياسية بقدر ما يعني الالتزام بتسريع وتيرة حركة التقدم، بمعنى صهر المجتمع كله في بوتقة واحدة ومشتركة من القيم «الحديثة» أو الوطنية. ففي الحالين يتوقف البرنامج السياسي عندما يتعلق الأمر بالحريات الفردية أو الجمعية. إن الفرق يتعلق بموضوع التوازن بين المصالح، أو بالأحرى بتوزيع المنافع المرتبطة بالدولة باعتبارها دولة التنمية والتحويل والخدمة الاجتماعية، أكثر ممّا هو مرتبط بالاختلاف في النظر إلى طبيعة الدولة وأهدافها ووظيفتها. ولا يتحقق النزاع بين القوى السياسية إلا في شأن الصيغ المختلفة لهذا التوزيع، وهي التصورات التي ترتبط لا محالة بنوعية القوى الاجتماعية والتآلفات والمصالح الخاصة أو المتعددة التي تلتف حول الدولة وتمسك بالسلطة.

= (1876-1909) أن يعلن الدستور في كانون الأول/ ديسمبر 1876. لكن لم يعش هذا الدستور الذي ضمن حق الانتخابات النيابية إلا سنة واحدة. إذ علقه السلطان لمدة ثلاثين عامًا بعدها، في الوقت الذي كان تحديث الدولة لا يكف عن تقديم الوسائل القانونية والعملية الضرورية كي يتمكن السلطان عبد الحميد من ممارسة استبداده المتزايد.

المقصود أن الدولة التحديثية لا تسمح هنا بنشوء الليبرالية بالمعنى الكلاسيكي السياسي على الرغم من أنها لا تمنع من نشوء الأنظمة اليمينية واليسارية. ففي الأصل لا تشتق الليبرالية بصورة تلقائية من حيازة الدولة طابعًا وطنيًا مقارنةً بالدولة الإمبراطورية أو الدينية، لكنها تنبثق من المجتمع الذي يبلورها في صراعه الطويل من أجل تدجين الدولة، واحتواء تناقضاتها الذاتية، والسيطرة عليها، وبلورة منطق متسق يحكم ممارستها العامة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. إن الليبرالية لم تولد في الواقع إلا كإفراز اجتماعي، أو بالأحرى كمصل اجتماعي لمعالجة تفاقم السلطة المطلقة التي قاد إليها، ولا بد من أن يقود إليها التحديث في كل مكان. لكن هذه الليبرالية ليست عنصرًا لا ينفصل عن هذه الدولة. إن أسلوب اشتغال هذه البنية الجديدة التي نسميها الدولة التحديثية من الناحية التقنية والمعيارية يتوقف إذًا على طبيعة الحركة الاجتماعية نفسها، على الأفكار والتوازنات المنبعثة من هذا المجال الواسع والغني الذي نطلق عليه اسم المجتمع المدني، من تفاهمه ومن تناقضاته أيضًا. وهو يتوقف على قوة المبدأ السياسي والأخلاقي الذي يوجّه هذا المجتمع المدني، وقوة الروح التي تبث فيه الحياة وتسكنه، أعني أنه ينبثق من نوعية الدينامية الاجتماعية ذاتها، فالبرنامج السياسي الذي يمكن أن ينجم عن هذه البنية الحديثة التي هي الدولة لا ينفصل أبدًا عن طبيعة ومحتوى القوى والحركات الاجتماعية التي تحتلها وتستخدمها وتلهمها بالأفكار والقيم المحركة.

النتيجة، أن الدولة التي نناقش وجودها ونحللها في الوطن العربي المعاصر ليست دولة تقليدية بأي معيار، ولا علاقة لها بالدولة التقليدية السلطانية، لا في مستوى بنيتها الأساسية ولا حتى في مستوى بنيتها السياسية الاجتماعية، على الرغم من أنها لا تتطابق أيضًا مع فكرة الدولة الليبرالية أو القومية الكلاسيكية. وعلى مستوى البرنامج السياسي لا يتطابق برنامج الإصلاح ولا برنامج التنمية القومية ولا التنمية الاقتصادية مع مشاغل الدولة التقليدية القديمة. أما ما يظهر على هذه الدولة من سلوكات تذكّر بالسلطنة القديمة فليس مصدره بنية هذه الدولة بقدر ما هو التعبير عن انحطاط نظمها السياسية الإصلاحية والقومية والانفتاحية. إن الدولة العربية الراهنة هي أولًا وقبل كل شيء دولة تحديثية، دولة الحداثة، بما هي تقنية للدولة وغاية لها. وإذا كانت قد أخفقت في إنشاء هذه الحداثة وتحقيقها فليس

ذلك بسبب ما بقيت تتميز به من عناصر وقِيَم ونزوعات تقليدية، دينية أو سلطانية، لكن على العكس لأنها بقدر ما كانت ثمرة للحداثة المزيّفة والمفسدة، منذ بدايتها، ما كان من الممكن لها إلا أن تقود إلى الحداثة المجهضة. وما تعيشه المجتمعات العربية اليوم، ويشكّل موضوع نقاشنا وتفكرنا وتنازعنا معًا، لا يرتبط من قريب أو بعيد بأنموذج نظام السلطنة والعقيدة الدينية التقليدية، لكنه يتعلق مباشرة وبشكل مطلق، بهذه الحداثة التي أصبحت تشكّل حقيقتنا الاجتماعية والتاريخية.

بصرف النظر عن طبيعة السلطة والبرامج السياسية التي سوف تعرفها الدولة العربية في العصر الحديث، فإن أنموذجًا جديدًا للدولة نشأ من التقاء العناصر الثلاثة التي مرّ ذكرها: أعني التنظيم العقلاني الحديث للدولة كجهازٍ وإعداد وتدريب بيروقراطي، مدني وعسكري، وعنصر عقيدة التقدم كَمُلْهِمٍ لقِيَم عمل الدولة وغاياتها، وعنصر الوجود الاجتماعي والشعبي كفاعل أو مصدر للقوى السياسية وكمرجع لكل سلطة وسياسة في الوقت نفسه.

أدى التقاء الأداة الجديدة، أي الدولة التنظيمية، بما تمثّله من قدرة على الفعل وفاعلية تاريخية، مع فكرة التقدم التي قدّمت لهذه الفاعلية رؤية توجيهية واضحة، وأهدافًا مقبولة ومشروعة، ثم مع فكرة المجتمع كقوة محرّكة لهذه الأداة ومتمثّلة للأخلاقية التقدمية، إلى إيجاد تاريخية جديدة في المجتمعات العربية. إنها تاريخية السعي المتواصل والبحث الدائب عن التحول والتغيير. وهي التاريخية التي ستتجدد بعد الاستقلال وتبلغ ذروتها في مفاهيم الثورة والتحويل الجذري والسريع للأوضاع العربية. وفي هذه الثورة سوف تصطدم استراتيجيتان رئيستان: استراتيجية الدولة القومية العربية وتلك التي ارتبطت بالدولة القطرية الوطنية.

الفصل الرابع

عصر التغيير
أو في أصل القطيعة بين المجتمع والدولة

أولًا: الثورة القومية

كان التجسيد الأول لفكرة الدولة التحديثية في الوطن العربي تجسيدًا أداتيًا أو تقنيًا بسيطًا فاقدًا القيم والأخلاقية السياسية الحديثتين. وقد تكوّن النظام الذي قام بتسييرها من التفاهم الموقت الذي وجد تنظيره في عقيدة الإصلاحيين الإسلاميين[1]، بين المصالح المتنافرة التي شملت الشرائح العقارية والتجارية و/أو الكمبرادورية، وممثلي الطبقات الوسطى الجديدة المكوّنة من أصحاب المهن الحرة، من المحامين والأطباء والصحافيين والقضاة والمدرسين، تحت هيمنة البيروقراطية العسكرية والإدارية الحاكمة. أما الشكل الثاني الذي تجسّدت فيه هذه الدولة فكان قوميًا ثوريًا جعل من الانصهار والتوحيد الشامل هدفه الأسمى. وولد النظام الذي حملها على عاتقه من تطور القوى الاجتماعية نفسها التي أنجبتها الدولة الإصلاحية التي تتكون أساسًا من «جماهير» معلمي المدارس الابتدائية والطلبة والمدرسين والفلاحين المتمدنين حديثًا، والعمّال المأجورين أو العاطلين من العمل، والضباط والجنود الذين تضاعف عددهم بنسب كبيرة وسريعة منذ الاستقلال، أي، باختصار، من كتلة كبيرة من المحرومين وأشباه المحرومين في المدينة والريف الذين فقدوا وضعهم الاجتماعي المستقر، ودخلوا في دوّامة البحث عن وضع جديد يتلاءم مع طموحاتهم غير المحددة تمامًا، بعد مرور عابر أو مستمر في مؤسسات الدولة وأجهزتها.

لكن هذا النمو السريع والكبير في حجم الطبقات الوسطى أو المحدثة الجديدة الذي غيّر من التركيب الاجتماعي وقلب التوازن السياسي معًا، لم يكن

(1) عن العلائق بين الإصلاحية الإسلامية والدولة الوطنية، انظر: علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التنوير، 1985).

هو السبب الوحيد الذي دفع إلى انهيار الأنموذج الإصلاحي الذي لم يعرف من الحداثة السياسية إلا التنظيم الفوقي للمجتمع. فالواقع أن الدولة الإصلاحية كانت تعاني، هي نفسها، تناقضًا ذاتيًا جوهريًا ناجمًا عن التناقض بين أهدافها السياسية والتاريخية التقليدية وبرنامجها الاجتماعي المتمحور حول إدخال التقنيات والنظم الحديثة في حياة النخبات الاجتماعية، وبالتالي زيادة المنافع الناجمة عنها، وتفاقم الصراع بين أطراف النخبة المحلية: البيروقراطية والوجاهية والعسكرية والإقطاعية، على اقتسامها. ولم يكن من المستحيل على هذه الدولة، بل خارج اهتمامها، تجسيد قيم الحرية والعدالة والمساواة فحسب، لكن أيضًا بناء العاطفة الوطنية العميقة التي كانت تحتاج إليها من أجل تثبيت قواعدها في مواجهة العصبيات الجزئية القوية، الجهوية أو الطائفية، أو في مواجهة تحدي الدول الاستعمارية ذاتها. وبعد أن انهارت أمام الهجوم الاستعماري المباشر وغير المباشر، أصبحت رهن الوصاية الأجنبية وتحت رحمتها، وفقدت جزءًا كبيرًا من قوة اتساقها وفاعلية منطقها البيروقراطي نفسه. والواقع أن الدولة التي رعتها القوى الاستعمارية في الأقطار المحتلة لم تكن إلا الاستمرار الطبيعي لهذه الدولة الإصلاحية التنظيمية والإدارية. ولم يكن للطابع التعددي الذي تميزت به أي قيمة أو مضمون سياسي أو أخلاقي. وهو بعيد كل البعد عن أن يجسّد قيم الدولة الليبرالية، كما تميل بعض التحليلات إلى التأكيد اليوم. وسوف يجرّ انهيار هذه الدولة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى انهيار النظام الاستعماري برمّته، على الرغم من العنف والمقاومات التي سوف تستمر وقتًا طويلًا، قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة. ومن هذا الانهيار سيبزغ الاستقلال العربي في الأقطار المختلفة، وعلى مسافات مختلفة.

منذ الأيام الأولى، كان على الدولة الاستقلالية التي ورثت العهد السابق أن تواجه مشكلات صعبة، في مقدمها اختلال التوازن العام الذي نجم عن زوال النظام الاستعماري وولادة سلطة محلية ضعيفة وغير مجرّبة. كما كان على السلطة الجديدة أيضًا أن تجد الوسيلة القادرة على تحقيق التسوية المستحيلة بين إرادة العواصم الاستعمارية الغربية الطامحة إلى الاحتفاظ بالسيطرة التقليدية على مقدرات البلاد المستقلة ومدّ نفوذها فيها، بالوسائل

الاقتصادية أو السياسية، من جهة، والإرادة الشعبية الجديدة التي شحنتها الآمال العريضة في التحرر والانعتاق والعدالة، وضخّمها الانفتاح الجديد للجمهور الواسع على السيادة من جهة ثانية. ولأنها أخفقت في هذا وذاك، ولم تستطع أن تحقق أي تعديل فاعل في الهياكل الحقيقية للسلطة الموروثة عن الحقبة الاستعمارية، لم تلبث هذه الدولة الاستقلالية حتى ظهرت في عيون الشعوب المقهورة وكأنها عملية تسليم واستلام للسلطة، حصلت لمصلحة النخبة وحدها، أو بمعنى أدق، لمصلحة الفئات الاجتماعية التي كانت تتمتع بالحظوة في عهد الاحتلال.

أدّى إخفاق الدولة الموروثة من العهد الاستعماري، في إيجاد حلّ للمشكلات العقائدية والسياسية والاجتماعية المتعلقة ببناء الأمة، وإعطاء الشعوب المنضوية تحت لوائها وعيًا جماعيًا فاعلًا وهدفًا مشتركًا قابلًا للتحقيق، وبثّ الشعور بالأمن والثقة بالمستقبل بين صفوفها - أقول: أدّى إلى إضعاف موقفها بشدة وتدهور مصداقيتها.

الواقع أنه لم يكن في مقدور هذه الدولة التي تفتقر إلى الحد الأدنى من الإمكانات المادية، لكن بشكل أكبر للسيادة الفعلية، أن تتحكم بتناقضاتها الذاتية، وفي الأحرى أن تنجح في التغلب على تناقضات المجتمع وتمزقاته والسيطرة عليها. وعملت، على العكس من ذلك، على مضاعفة هذه التناقضات وإضافة مشكلات جديدة لم تكن موجودة من قبل وذلك في مجتمع زاد من هشاشته وحساسيته الانتقال السريع والتحول المطرد غير المنظم.

من هنا كانت الدولة التي ولدت من عملية نزع الاستعمار تتحول شيئًا فشيئًا إلى نوع من المرآة العاكسة والمضخّمة لكل ما تحويه المجتمعات المحررة أو نصف المحررة من توترات عنيفة وتشوّهات بنيوية. وكانت تعمل في الوقت نفسه على تطويرها وتعميقها وتطلق، كما لم يحصل من قبل، التنافس والصراع العنيف على السلطة، داخل الدولة نفسها، ثم على صعيد العلاقة بين الدول المتعددة التي لن تتأخر حتى تجد نفسها تحولت إلى أدوات في يد الاستراتيجية الكبرى للقوى العظمى الساعية إلى تقاسم مناطق النفوذ في المنطقة والعالم.

في وسط هذا المجتمع المهزوم والمكسور، المفتقر إلى أي تنظيم حقيقي، الذي أضاع مركز توازنه وقدرته على التوجه التاريخي، سوف ينمو ويتوسع طعم الاستيطان اليهودي في فلسطين قبل أن يتبلور، في الوقت الملائم، في شكل دولة مستقلة في عام 1948، كان هذا الاستيطان مدانًا إذًا منذ نشأته بأن يحتل الموقع الذي كان يحتله الاستعمار السابق، وأن يكمل مهمته، ويمدد في الوقت نفسه من عمر المرحلة والحقبة الاستعمارية التقليدية في المشرق العربي. وما كان من الممكن لسياسة الدولة الإسرائيلية القائمة على زعزعة استقرار الدول والحكومات العربية إلا أن تعمّق من الاختلالات البنيوية التي كانت تعانيها النظم الاستقلالية التعددية، وأن تعمل على إبراز عجزها عند الرأي العام، وتسرّع بالتالي في سقوطها.

كان من الصعب على السلطة الاستقلالية التي ولدت سلطة عاجزة وهرمة، ببساطة بُناها وضيق هامش المبادرة لديها، وافتقارها السيطرة على محيطها، في الوقت الذي كان عليها أن تتحمل صعود المطالب الاجتماعية العنيفة وضغطها المتزايد، الرد الفاعل على تحدي الاستيطان الإسرائيلي الذي كان الغرب المنتصر يقف وراءه بكل قوته. ولم يكن أمامها كي تواجه الرأي العام الهائج إلا أن تضاعف من لجوئها إلى القمع الداخلي والبحث عن الدعم لدى الدول الأجنبية. وهكذا كانت تحكم على نفسها بالدخول المتزايد في العزلة والانقطاع عن الأمة. والحقيقة أن القوى المناهضة، الناشئة في أوساط اجتماعية فقيرة نسبيًا، لم تستفد من شيء بقدر ما استفادت من هذه القطيعة للاستيلاء على السلطة. وسوف تستغلها في ما بعد بشكل أكبر، مستندة إلى العقائد الوطنية والقومية الجديدة الصاعدة، حتى تعطي شرعية للإجراءات الجذرية التي ستسنها.

اتخذت هذه العقائد التي ستحظى أكثر فأكثر بالشعبية من تأكيد التضامن داخل القطر الواحد وعلى صعيد الأقطار العربية كلها محورًا لتعبئة الطاقات الضرورية لتحقيق ما سوف يظل يمثل المهمة الوطنية والقومية الأولى، أي مواجهة السيطرة الأجنبية أو الحد من الضغط الخارجي. ومثلما سيصبح التركيز على وحدة الأمة العربية، في المغرب والمشرق أحد الشعارات الرئيسة للحركات الوطنية كلها، وهي الفكرة التي كانت قد استبعدت تمامًا من ساحة النظر في فترة ما بين الحربين العالميتين، سوف يرتبط التوجه المعادي للأجنبي والقوى المحافظة المحلية

المرتبطة به برفض السياسات الليبرالية التقليدية والدعوة إلى تبني سياسات تستلهم مبادئ التأميم وسيطرة الدولة على الموارد وعناصر التقدم، وهو ما كان يسمى السياسة الاشتراكية. وجميع هذه العناصر كانت تجعل من العقيدة الاجتماعية السائدة عقيدة ثورية بالمعنى الحقيقي للكلمة. وتعني الثورية هنا تبني الحركة الوطنية، وفي ما بعد السلطة الوطنية، استراتيجيات تدعو إلى قلب التوازنات الاجتماعية الراكدة بشكل متعمد وإرادي، وإلى تسريع وتيرة الحركة التاريخية، كما تعني المراهنة على دور الفئة المنظّمة التي سوف تتخذ اسم الطليعة الثورية، في تربية الشعب والمجتمع. وإذا كان أنموذج التحديث المستمد من هذه المفاهيم «التقدمية» في بناء الدولة الوطنية قد ارتبط في العقود الثلاثة الماضية بالقومية العربية، فذلك لأن الفكرة العربية كانت في الحقيقة، من وراء الوطنيات المحلية، العنصر الأقوى في الهيكلة الروحية والنفسية والفكرية لهذا المجموع الكبير الذي خرج من حقبة الاستعمار مفتتًا وضائعًا، وفي توجيهه سياسيًا ومهره بهوية تاريخية ذات معنى، وأعني به المجموع العربي. واستمد مشروع بناء الدولة الوطنية من هذه الفكرة العربية قوته المعنوية والسياسية أكثر مما استمدها من أي فكرة قطرية أخرى.

لكن الدفعة الكبيرة التي أعطت للقومية العربية هيمنتها في حقبة ما بعد الاستقلال هي تبنيها من بعض الوطنيات المحلية مباشرة كعقيدة وطنية، أو كبديل للوطنية المحلية في تعبئة القوى الاجتماعية والشعبية. وهذا ما حصل في مصر بعد ثورة 1952، ومن قبل في سورية والعراق وفلسطين والأردن، وجزئيًا في لبنان واليمن. ففي مجمل المشرق العربي الآسيوي جرت المعارك الوطنية كلها، بصرف النظر عن التحديدات السياسية والحدود الجغرافية، تحت راية الهوية العربية وباسمها، لا باسم أي هوية وطنية محدودة. لكن الفكرة العربية التي ستعود إلى الظهور بعد الاستقلال، وكما سوف تتجسد في أنموذجها الأصفى عبر الحركة الناصرية والبعثية[2]، لن تتمحور، كما في مرحلتها السابقة، على مشكلة الهوية، لكنها

(2) لا يكمن الاختلاف بين الناصرية والبعث في اعتقادي في نوعية البرنامج أو في مبادئ القومية المعلنة وإنما في الموقف والممارسة. فقد اضطر نظام البعث، بقدر افتقاره للقاعدة الشعبية العريضة والاجتماعية المستقرة واعتماده على نخبة مثقفة محشورة وهشة ومعزولة، إلى تطوير ثقافة سياسية وتقاليد ذات طابع تمردي واحتجاجي رومانسي. وكان هذا التمرد البعثي موجّهًا منذ البداية =

سوف تطمح إلى أن تكون قبل كل شيء دليل عملٍ سياسي واستراتيجي، أي مشروعًا تغييريًا يهدف إلى تعديل الحدود الجيوسياسية، وقلب البُنى الأساسية، وتبديل التنظيمات والقيم الاجتماعية في اتجاه مختلف. ولم تكن بلورة مثل هذا المشروع ممكنة في الواقع إلا لأن مشكلة الهوية كانت قد حُسمت إلى حد كبير، مع انتصار الفكرة العربية نفسها كمرجعية رئيسة، منذ الستينيات، في معظم الأقطار.

إن جوهر هذه الحقبة الجديدة من عمر الفكرة العربية هو السياسة والسلطة. ذلك أن التحدي الحقيقي لم يعد تحديد نسب السكان العرب ودرجة قرابتهم، وإنما صوغ الإطار السياسي والقانوني الذي سينظّم بناء مستقبلهم في مواجهة التكتلات العالمية الأخرى، والصناعية منها بشكل خاص.

على الرغم مما يبدو على هذا الوصف من مفارقة، فإن القومية العربية[3] - بوصفها حركة تاريخية انصهرت فيها، من أجل مشروع واحد، وفي الوقت نفسه، جهد عدد من النخبات، مع الاعتقاد العميق أن العرب ينتمون إلى أمة واحدة،

= ضد المجتمع الذي كانت عقيدة البعثيين تصوره لنفسها على أنه التجسيد التاريخي والمادي للانحطاط الحضاري والاجتماعي، أكثر مما كان موجهًا ضد أسباب التأخر والانحطاط نفسها. هذا هو جوهر الانحراف الذي يفسر السمة النخبوية، المتطرفة والمناهضة للشعب التي طبعت الأنظمة البعثية. وهذا هو الذي يفسر كذلك كيف أن مثل هذه المواقف والتقاليد المناهضة للشعب تستعيد في الأعوام القليلة الماضية قوتها في الأقطار كلها تقريبًا، حتى التي لم تعرف البعث وثقافته، مع تفاقم عزلة النخبات السائدة وتهافت أوضاعها وشعورها بالخطر. والحقيقة إن الروحية التي توجهها تستمد قيمها من تمردية ألبير كامو و«غريبه» بشكل خاص أكثر مما تستلهم ثورية ماركس. وهذه التمردية هي التي مارست الأثر الأكبر على مثقفي الخمسينيات في الشرق الأدنى. كأنموذج على ذلك كتابات مطاع صفدي، انظر خاصة: مطاع صفدي، **الثوري والعربي الثوري: دراسة فكرية قومية لنماذج الثوريين الغربيين والعرب** (بيروت: [د. ن.]، 1966).

إن عقيدة التمرد على المجتمع تختلف كليًا عن عقيدة تحقيق الثورة الاجتماعية من حيث المضمون والشكل والوسائل معًا. وهذه العقيدة التمردية هي التي لا تزال كامنة في نظري في جوهر الأنماط العقائدية النخبوية القائمة، الحداثية المتطرفة والتغريبية. إنها في الأساس ثورة النخبة على المجتمع وليس ثورة المجتمع على النظام النخبوي الإقطاعي أو الأرستقراطي. إن هدفها البعيد هو بناء الإقطاعية الجديدة لا تحقيق المواطنة المتساوية.

(3) انظر على سبيل المثال: السيد يسين، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980).

ولا بد لهم من أن يكونوا دولة واحدة أو متحدة، لا فرق - نمت وتطورت بفضل الدولة القطرية الحديثة وضدها معًا. فبسبب ما أنجزته هذه الدولة من تحسين في سبل التعليم والاتصالات، بين الأقطار والمناطق العربية أم تجاه العالم الخارجي، ساعدت العرب على أن يكتشفوا إرثهم الحضاري المشترك، الثقافي والإنساني، وأن يدركوا تشابههم وتماثل أوضاعهم والتحديات التي يتعرضون لها. ولعل توحيد صورتهم في عيون الرأي العام الدولي والغربي بصورة خاصة، ومعاملتهم جميعًا بطريقة واحدة، سلبية، ساهمت كذلك، ولا تزال، في توحيد رؤيتهم أنفسهم. لكن طفور الفكرة العربية إلى مستوى الحركة الوطنية السائدة في الخمسينيات والستينيات، وتحولها إلى عقيدة النظم الأساسية في الوطن العربي يظل ثمرة الارتباط الذي حصل منذ نهاية القرن الماضي [التاسع عشر] الذي ظل يترسخ في الوعي العربي بين قِيَم العروبة كانتماء جماعي وثقافي وتاريخي، وقيم التغيير والثورة على الأوضاع القائمة الاجتماعية والاستراتيجية. وهذا الارتباط هو الذي لا يزال يغذي الأمل الثابت والعفوي تقريبًا في الاتحاد العربي يومًا ما[4]. إذ ارتبط مشروع الاندماج العربي نهائيًا بقضية التغيير الجذري للأوضاع العربية الأمنية والاقتصادية والثقافية، ولم يعد تساؤلًا عن انتماءات تاريخية أو ماهوية.

إذا كان المغاربي محمد مساعدي (الكاتب العام الأسبق للاتحاد العام للعمال التونسيين)، (1948-1953) ثم وزير الدولة في تونس، قد اكتشف في القومية العربية هذه الإرادة المتجددة في الاندماج والوحدة، والمقصود «هذه الطاقة أو الغريزة التي تحرك الشعوب بالعمق والتي تربط بين الفرد والجماعة»[5]، فإن ميشيل عفلق في المشرق، سوف يجعل منها وعاء الفكر الثوري والانقلابي. وأول عنصر في هذه الانقلابية كما يؤكد في كتابه معركة المصير الواحد هو النظر

(4) يستغرب العروي - بحق - هذه المفارقة عندما يكتب «تجهز الدولة الإقليمية البلاد، تعلم، تشغل، تنظم - هذا هو مجال اجتماعيات الدولة - إلا أن كل هذه الإنجازات لا تكسبها ولاء ولا تنشئ إجماعًا حولها، خصوصًا إذا كانت دعايتها تعيد باستمرار إلى الذاكرة أنها مرحلة فقط على طريق تحقيق الدولة العربية الكبرى. وأين الدولة العربية التي تتولى جهازًا العزلة والانفصال؟» انظر: عبد الله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 169.

(5) محمد مساعدي، «حماية المثقف والقومية العربية،» الآداب، العدد 1 (1958)، ص 26-28.

إلى المسألة العربية في شموليتها، أي في كل ما تتضمنه من أبعاد تخص العلاقة بين الأقطار العربية، أو تتعلق بالبرنامج الاجتماعي المطبّق في كل قطر. فالذين يركّزون على مسألة الوحدة من دون الحديث عن الثورة الاجتماعية التي ترتبط بها، يهددون بتفتيت القضية الكلية. إن القضية العربية تعني الكثير من الأمور في الوقت نفسه، ولن تجد حلّها إلا في حصول «انقلاب عربي» بالمعنى العميق للكلمة، انقلاب لا يقتصر على السياسة، وإنما يمسّ الفكر والروح والشروط الاجتماعية والاقتصادية معًا. وينطوي هذا التركيز على شمولية الانقلاب المطلوب، مقارنة بتركيز الأحزاب الشيوعية التي كانت تثير القضية الاجتماعية منفصلة عن القضية الوحدوية أو الثقافية، على ما سوف تُشحن به فكرة القومية العربية من روح مناهضة النظام القائم، وتفسّر قوة الجاذبية التي سوف تمارسها في الأوساط الهامشية والشعبية في مرحلة الصعود. إن المشكلة الاقتصادية مشكلة خطرة، كما يقول عفلق، لكنها ليست المشكلة الرئيسة، وإنما هي التي تمنع من رؤية القضية الرئيسة. وليست هذه القضية الرئيسة في الواقع إلا تثوير الروح الوطنية نفسها وتربيتها وتعبئتها من أجل تحقيق الانقلاب التاريخي المنشود. وبالفعل سوف تعمل القومية العربية كخميرة أساسية للوطنية في الأقطار العربية كلها.

إذا أردنا تحديد المهام الأساسية التي يتشكل منها الانقلاب التاريخي الذي تقوده، أو ينتظر أن تقوده القومية العربية، وجدنا في مقدمها مقاومة الإمبريالية، كما يقول عفلق، والنضال في الوقت نفسه ضد القوى الرجعية المحلية، قوى الفساد والجمود. أي ضد الظلم السياسي والاجتماعي والاستغلال والجهل والفقر الثقافي والتعصب وعدم التسامح[6].

هكذا كانت القومية العربية تتحول شيئًا فشيئًا إلى عقيدة كفاح من أجل تغيير السلطة وبناء سلطة جديدة، أي إلى قوة سياسية بعد أن كانت قوة فكرية. وفي سبيل هذه السلطة، وكجزء من تطوير الأدوات اللازمة لها سوف تتبنى عمّا قريب برنامج الاشتراكية، لا بسبب ما كان يرمز إليه هذا البرنامج في تلك الحقبة من تعلّق بالمصالح الشعبية، لكن بشكل رئيس لما كان يجسّده من تمايز

(6) ميشيل عفلق، معركة المصير الواحد (بيروت: [دار الآداب]، 1959)، ص 34-39.

في الرؤية الاجتماعية والتاريخية مقارنًة ببرنامج السلطة التقليدية شبه الليبرالية القائمة. بالتأكيد تبقى الوحدة العربية هي الشعار الأول والهدف الأعلى للقومية العربية، لكن هذه الوحدة تظل في نظر القوميين الاشتراكيين العرب نظرية مجردة لا روح فيها، بل خدعة مفسدة، إذا لم توضع في سياقها الصحيح، أي الشعبي. ثم إنه ليس هناك من قوى يمكن الاعتماد عليها من أجل تحقيق هدف الوحدة غير الشعب. ولذلك فإن الاشتراكية هي التجسيد الذي لا غنى عنه لهدف الوحدة. إن الاشتراكية، كما يقول عفلق، هي الجسد والوحدة العربية هي الروح، ولا حياة لإحداهما من دون الأخرى[7].

إذا كان تثوير الفكرة العربية قد ساعدها على أن تستقطب القوى الاجتماعية الضرورية لتحويلها من فكرة وقيمة إلى حركة سياسية، ومعظم هذه القوى كانت مكوّنة من نخبات الطبقات الوسطى الجديدة المهمّشة والمستاءة، فإن إطلالتها على الشعب والجماهير العريضة لم تكن لتتحقق من دون مصالحة الفكرة القومية نفسها مع الدين. ولا ينطبق هذا التوجّه على الحركة العربية وحدها. فالنزعات القومية القطرية التي كانت ميّالة إلى تبني فكرة علمانية مبالغ فيها أحيانًا، أدركت بسرعة أنها لن تستطيع ترسيخ أقدامها وتقديم العون المنتظر منها للدولة القطرية إذا تخلت عن توظيف الإرث الشعوري والرمزي الإسلامي، واعتمدت كما حصل بالنسبة إلى النزعتين الفرعونية والقومية السورية على المخيلة التاريخية الفارغة، لعالم ما قبل تاريخ العروبة والإسلام.

أدرك فلاسفة القومية العربية، منذ البداية، الأهمية الاستراتيجية لربط الإسلام بالعروبة، أو تأكيد تطابق أهدافهما، ليس من أجل ضمان تحوّل الفكرة العربية إلى حركة سياسية، ومركز معارضة شاملة فحسب، لكن أيضًا في مواجهة التيارات المغالية التي كانت لا تزال مشدودة إلى روح التمرد النخبوي، ولم تدرك بعد المنحى الجديد الذي اتخذه الصراع الاجتماعي والسياسي. وهكذا سوف يصبح عنوان كتاب منح الصلح الإسلام وحركة التحرر العربي موضوعًا شائعًا

(7) عفلق، ص 51.

في الأدبيات القومية العربية المعاصرة[8]. إن التاريخ ميّز حركة القومية العربية منذ البداية من الجماعة الدينية، كما يقول الصلح، عندما جعل مولدها مرتبطًا بالصراع ضد دولة إسلامية أخرى، هي الدولة التركية. وحسم هذا الوضع النقاش في العلاقة بين القومية والدين. بيد أن بعض المثقفين العرب التقدميين يرفضون الاعتراف بهذا، ليس من أجل منع الرجعية من استخدام الدين، لكن في سبيل إثارة التعارض بين الإسلام والعروبة. إن ما يخشونه، هو التفاعل بينهما، وما يمكن أن يجلبه اتحادهما من قفزة ثورية في حركة التحرر العربي. إنهم يريدون تقديم الإسلام هدية للرجعية والاحتفاظ بالعروبة لأنفسهم، وفي ما وراء ذلك وضع الإسلام خارج الثورة[9].

في الواقع، على الرغم من الدور الذي قامت به العقائدية الإسلامية في تغذية حركة المعارضة، أو مقاومة الاحتلال الأجنبي في المشرق والمغرب، وعلى الرغم من الموقع الذي احتفظ به مثقفو جيل النهضة الأول للدين في تعبئة الشعوب، لم تكف جاذبية الفكرة العلمانية عن التعاظم في أوساط النخب المحلية بعد الاستقلال. فإضافة إلى الحركات التي كانت تستلهم الماركسية، كان حزب البعث وحركة القوميين العرب من الحركات التي وقعت بشكل متزايد تحت تأثير هذه الجاذبية. ومع وصول بعض الأحزاب القومية إلى السلطة كانت حاجات التحديث وضرورات تدعيم شرعية السلطات الجديدة في وجه المعارضة في مشاربها المختلفة تدفع المثقفين إلى تبني مواقف أكثر فأكثر سلبية من الدين[10].

(8) منح الصلح، الإسلام وحركة التحرر العربي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 50 وما بعدها.

(9) من آخر وربما أهم ما صدر تحت هذا العنوان: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 1981)، وعصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، سلسلة الثقافة القومية؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).

(10) لم تكف قائمة الكتب والمقالات المنادية بالعلمانية عن النمو منذ صدور كتاب: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، 1969). ولم تكشف ردات الأفعال المتناقضة والعنيفة في الوطن العربي نفسه على قضية سلمان رشدي عن وجود تيار أصولي إسلامي عنيف فحسب، لكنها كشفت أيضًا أول مرة عن وجود تيار قوي في أوساط المثقفين معارض للدين إن لم نقل ضد الدين.

وستكون النتيجة خطابًا قوميًا مزدوجًا تختلط فيه الإسلامية بالعلمانية، وتستخدم كلاهما بحسب الطلب والحاجة ونوع الجمهور والأوضاع، من أجل تدعيم الحكم. بيد أن هذا الاستخدام الانتهازي للقيم الدينية والعلمانية سوف يلغم الخطاب القومي العربي، ويشكّل أحد مصادر فساده وتقهقره السريعين.

لكن، بين جميع العناصر المكوّنة للعقيدة القومية، أعني الإسلام بوصفه مصدر تضامن جماعي وإثراء تاريخي، والاشتراكية بوصفها مبدأ التقدم والعالمية ورمز العدالة الاجتماعية، سوف تشكّل العروبة من دون شك الإطار الرئيس المرجعي للثقافة والسياسة، وسوف تكون حجر الزاوية في البناء العقيدي برمته. ففي هذه العروبة تكمن في الواقع خصوصية الحركة العربية مقارنةً بالنزعات القومية المماثلة التي بدأت تتكون في الفترة ذاتها، في بعض الأقطار العربية، كما في أقطار العالم الثالث كلها. وتنبع أهمية عنصر العروبة هنا مما كان يعنيه التركيز عليها من تجسيد الطموح إلى بناء ذات تاريخية فاعلة جديدة على أساس بناء الدولة العربية الواحدة، وما يتضمنه هذا البناء من بعد استراتيجي ورهانات كبرى تمس مصير المنطقة، بل تتجاوزه إلى تعديل الخريطة الجيوسياسية العالمية نفسها. وبالفعل، نظرت القوى الكبرى الغربية في منتصف القرن العشرين إلى احتمال توحيد الوطن العربي، وهو الهدف المعلن للقوميين العرب، تمامًا مثلما نظرت إلى المشروع السياسي الذي حاول أن يطبّقه محمد علي انطلاقًا من القاهرة في منتصف القرن التاسع عشر. أعني كمشروع توسعي لا شرعي وخطر. وكان جوابها في الحالين - وفي أي حال تظهر فيها إمكانية أو احتمال تكوين تكتل إقليمي في جنوب المتوسط يمكن أن يهدد مواقع الغرب القوية ونفوذه التاريخي فيه - بالتنسيق الواسع والرد العنيف الصاعق. والحال أن مثل هذا التوحيد كان يبدو للقوميين العرب غاية في ذاته، أكثر مما كان ينظر إليه على أنه الشرط الذي لا غنى عنه من أجل تكوين فضاء واسع ومتنوع بما فيه الكفاية حتى يضمن، في الشروط الراهنة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، نجاح أي مشروع تقدم حقيقي لا تزال المنطقة وشعوبها تنتظر قدومه منذ قرنين. كانت المواجهة إذًا حتمية بين القومية العربية المنادية بالوحدة كقاعدة للتقدم، والغرب الذي يعتبر أن الاحتفاظ

بنفوذ واسع في هذه المنطقة هو شرط ضمان أمنه الجيوسياسي والاستراتيجي والنفطي. وسوف يبقى هذا التناقض الواضح في المصالح العربية والغربية، أو بالأحرى هذه الرؤية الخاصة لمصالح كل منهما أحد المنابع الكبرى للصدام وسوء التفاهم وعدم الثقة والشكوك العميقة التي تسم العلاقات الصعبة بين الجماعتين المتجاورتين.

مهما كان الأمر، سوف يتبلور في هذه المواجهة، ومن خلالها، مشروع وبرنامج الثورة القومية التي يشكل فيها بناء الذات القومية، أي توحيد الأمة، الشرط الأول للنجاح في تحقيق مهام التنمية والتقدم ومهام الكفاح لنيل قسط أكبر من السيادة الوطنية وحرية الحركة. وهذا ما سوف تأخذه الناصرية على عاتقها، كعقيدة سياسية وكممارسة استراتيجية على ساحة المناورة العالمية. وهي التي سوف تحدد شروط نجاحه وفشله، بقدر ما سوف تشكل منذ الخمسينيات مركز طفور العروبة من عقيدة معارضة سلبية إلى عقيدة ممارسة إيجابية، وتصبح مذهبًا رسميًا للدولة، ومن عقيدة نخبوية إلى عقيدة جماهيرية، سائدة ومقبولة في الفضاء الثقافي العربي بأكمله.

أهمية الناصرية كامنة بالفعل في ما نجحت فيه من جعل الفكرة العربية عقيدة شعبية. فمما لا شك فيه أن القسط الأكبر مما تمتعت به الحركة القومية من نفوذ وما مارسته من تأثير داخل الأقطار العربية وخارجها كان ينبع من هذا الانخراط الجماهيري الواسع فيها، أكثر مما كان ثمرة فاعلية التنظيم وكفاءة الإطارات. ويمكن أن نقول الأمر نفسه عن محرّكها الداخلي. إذ كان الشعور العميق بالكرامة الذي فجّرته في قلب الجماهير الواسعة المغلوبة على أمرها صرخة ارفع رأسك يا أخي، أكثر فاعلية وحفزًا على المبادرة من الخطاب العقيدي والفلسفة القومية الكامنة فيه، سواء في ما يتعلق بشعارات الحركة في الحرية والوحدة والاشتراكية أم في تأكيدها البناء الاقتصادي واكتساب القوة المادية ومراكمة الإنجازات العملية المنتظرة. وكانت قوتها نابعة من العوامل الذاتية العميقة أكثر مما كانت ثمرة تنظيماتها وظروفها الموضوعية. وليس هناك أي شك في أنه كان لشخصية جمال عبد الناصر الفذّة الدور الحاسم في تحقيق ما شهدته الحركة القومية العربية في

الخمسينيات والستينيات من نفوذ جماهيري وإجماع[11]. وجسّد عبد الناصر في فكره ومواقفه جميع الشروط اللازمة كي يتحول إلى قطب مبلوّر للشعور الوطني والشعبي العربي. إذ كان عربيًا وشديد الاعتزاز بعروبته، من دون أن يمنعه هذا الاعتزاز من رؤية نواقص مجتمعه وعيوبه، وكان تحديثيًا مقتنعًا، يرفض الحلول التقليدية وروح المحافظة السائدة لدى النخبات القديمة، من دون أن يكون تغريبيًا فجًّا، يسكنه الشعور بالنقص تجاه الغرب، كما كان بورقيبة مثلًا، وكان مؤمنًا من دون أن يكون متزمتًا أو دجّالًا يستخدم الدين لنيل الحظوة أو السمعة. باختصار، كان أنموذجًا للوطنية العربية التي كانت تبحث عن رموز لم تتوفق في العثور عليها منذ بداية الثورة العربية في مواجهة الحكم التركي. وبفضل ما كان يتمتع به من استقلال في الرأي وإرادة قوية وإحساس عميق بالتاريخ واستعداد للتضحية، نجح عبد الناصر في أن يجذب إليه ويستقطب جميع الآمال والتطلعات التي لم يتوقف الفكر السياسي العربي عن تغذيتها ورعايتها منذ النهضة، والتي كان يحلم في سبيل تحقيقها بمجيء ذاك المستبد العادل.

ليس من المبالغة القول إن الحركة القومية العربية التي استطاعت من خلال عبد الناصر أن تعيد الصلة مع التحديثية الإسلامية، بل أن تصبح الوريث الشرعي لها، عرفت مع حقبة عبد الناصر تحوّلًا عميقًا. إذ بدّلت قيادتها الفكرية والعملية، مثلما بدّلت قاعدتها الاجتماعية. وشكّل انتقال مركز ثقلها التقليدي من دمشق إلى القاهرة بحد ذاته تحولًا جذريًا في شروط نموّها الجيوسياسية، وفي حساسيتها ونمط تفكيرها، وبالتالي في الآفاق التي تفتحها وتنفتح عليها. فليست مصر الدولة العربية الأكثر سكانًا ورسوخًا في التاريخ فحسب، لكنها هي أيضًا الدولة التي أصبحت، منذ الحروب الصليبية، مركز ثقل الثقافة العربية والإسلامية معًا وملجأهما الأمنع. وكانت تجربة التحديث العميقة التي شهدتها في القرن التاسع عشر قد غيّرت، على الرغم من فشلها، معالم المجتمع المصري فيها بالعمق، وزوّدتها بأدوات فكرية وعملية لم تكن تتمتع بها أي دولة عربية أخرى في منتصف القرن العشرين.

---

(11) عن فكر جمال عبد الناصر، انظر: محمد السيد سليم، التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1983).

بالتأكيد ليست القومية العربية من صنع جمال عبد الناصر، ولا الدولة المصرية. فجذورها تضرب، كما رأينا، عميقًا في الواقع الجيوسياسي الإقليمي، كما تستقي من طبيعة التحولات السياسية والنفسية التي شهدها المجتمع العربي بعد الاستعمار. لكن كان الفضل لعبد الناصر ولمصر في تحويلها من حركة معارضة محلية إلى قوة سياسية، يطال إشعاع أفكارها الوطن العربي بأجمعه وتخفق لشعاراتها قلوب سكّانه في كل مكان.

هكذا دُشّنت الحقبة التي تستحق أن نطلق عليها بحق اسم حقبة النظام القومي العربي، حيث أمكن لجماعة مكوّنة من دول مختلفة ومنقسمة أن تتصرف وتسلك في العديد من الميادين والمستويات، كما لو كانت أمة واحدة. وكان السكّان ينظرون إلى هذه الدول تارة على أنها دول مصطنعة معادية أو لا وطنية، وتارة على أنها ركائز للنظام الإقليمي الواحد المطلوب تأسيسه وحمايته[12]. ويعني هذا النظام الإقليمي الواحد نشوء دينامية وجاذبية سياسية تتجاوز الحدود القطرية وتوّحد، في ما وراءها، قوى سياسية واجتماعية متعددة، يجمع بينها هدف واحد: تبديل المعطيات الاستراتيجية باعتباره الشرط المسبق لتغيير الحكومات والسلطات والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية القائمة، أي لإيجاد شروط الانقلاب التاريخي المنشود. وينطوي هذا النظام إذًا على احتمال تحويل أجهزة الدول نفسها إلى أدوات أو عناصر في نسق واحد متضامن، وهو ما كان يمكن أن يدفع في اتجاه الاتحاد العربي، كما ينطوي على حتمية أن تخضع جميع هذه الدول إلى سياسة واحدة، أو أن تصطف وراء سياسة الدولة أو النظام السياسي الذي ينجح في فرض قيادته على الجميع، والظهور بمظهر المجسد للإرادة الوطنية العربية بأكملها. والمقصود هنا بالتأكيد دولة مصر الناصرية، وهو ما حصل بالفعل، وكان الاختيار الأقل قيمة وفاعلية[13].

(12) للتوسع في بعض الصعوبات التي تواجهها الدولة القطرية العربية، انظر: تركي الحمد، «تكوين الدولة القطرية: المنظور الوحدوي،» ورقة قدّمت إلى: الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 1989).

(13) إن هذا الدور الاستثنائي الذي مثلته مصر عبد الناصر في الارتقاء بالفكرة القومية العربية يشكل موضوع التفكير الرئيس لنديم البيطار الذي لم يكف منذ ثلاثين عامًا عن بلورة وتطوير نظرية الإقليم القاعدة كوسيلة لتوحيد الوطن العربي. وهو يعتقد أن الخطر الخارجي هو السبب الرئيس في =

في هذا السياق، وبعد الثورة المصرية في عام 1952، جاء تأميم شركة قناة السويس التي كانت ترمز إلى سياسة إذلال مصر وإخضاع اقتصادها للمصالح الأجنبية والدولية، ليعبّر عن عودة السيادة المصرية، وإشارة إلى نهاية عصر الاستسلام الذي دشنته هزيمة مصر محمد علي (1840) أمام الحملة الأوروبية المشتركة والمنسقة. وكان هذا التأميم في الوقت نفسه الإعلان المدوي عن بدء المعركة الجديدة الكبرى، معركة الحرية في الوطن العربي كله، بل وفي ما وراءه. وبدلًا من أن يعمل العدوان الثلاثي، البريطاني الفرنسي الإسرائيلي في عام 1956 الذي شكل الرد الغربي المباشر على تأميم القنال، على كسر الإرادة العربية قبل الانطلاق الكبير، أعطى للقيادة الوطنية المصرية، على العكس، فرصة لا تعوّض للتعبير عن تصميمها وتدعيم موقعها بوصفها القيادة الفعلية الوحيدة في الوطن العربي.

هكذا أدّى إخفاق الحملة الثلاثية الذي ترافق بتفجر حملة التضامن الواسعة مع الشعب المصري في أنحاء الوطن العربي كلها، إلى انهيار البناء الاستعماري الفرنسي البريطاني في الشرق الأوسط انهيارًا نهائيًا. ومن نتائج هذا الإخفاق أيضًا دفع إسرائيل كي تمثل منذ ذلك الوقت القوة الإقليمية الرئيسة العاملة في خدمة الهيمنة الغربية والمعدّة للوقوف في وجه الحركة العربية. وفي الوقت نفسه وفي مقابل ذلك، يمكن القول إن هذا الإخفاق أعلن عن دخول الاتحاد السوفياتي أول مرة في المشرق العربي، وتحول الدولتين الكبريين، الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية إلى الضامنين الجديدين للتوازن، أو بالأحرى للترتيب القائم في المنطقة.

أما على مستوى الوطن العربي فإن هذا الإخفاق سوف يعلن سلسلة طويلة ومتسارعة من الحوادث: التطور الحاسم في الثورة التحريرية الجزائرية، الوحدة السورية - المصرية (1958)، الانقلاب على الحكم الملكي التابع لبريطانيا في

= الدفع نحو الاتحاد العربي، وأن هذا الاتحاد يحتاج إلى قطر يستطيع أن يمثل دور القاعدة الآمنة والقوية، كما يحتاج إلى سلطة شخصية قوية. وهذه هي في نظره الشروط اللازمة لتحقيق الوحدة. انظر: نديم البيطار، من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980)، ص 388.

العراق، وفي العام نفسه (1958) فتح المفاوضات من أجل توسيع دولة الوحدة، (الجمهورية العربية المتحدة)، نحو اليمن والعراق، ثم تفاقم أزمة الأنظمة العربية المماثلة للغرب، من المحيط إلى الخليج، وتعرضها لسلسلة من الانقلابات العسكرية أو الاضطرابات الداخلية لمصلحة الحركة القومية، ثم تأسيس حركة عدم الانحياز أيضًا ومشاركة عبد الناصر مشاركة فاعلة فيها، وأخيرًا بلورة أول إجراءات اشتراكية متمحورة حول برامج التنمية الاقتصادية ومخططاتها. وفي هذا المناخ نفسه نشأت وتطورت الحلقات الأولى التي سوف تطلق الثورة الفلسطينية المعاصرة، أعني حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح)، في صفوف اللاجئين الفلسطينيين. لكن من بين جميع هذه الحوادث، ربما كان التقارب بين الحركة القومية العربية والاتحاد السوفياتي هو الحدث الذي يعكس أكثر من أي شيء آخر جوهر هذه الحقبة وما جسّدته من انتقال ومن قطيعة في التوازنات المحلية والإقليمية العربية.

في المشرق، كان الشعور العميق بالخيبة وانعدام الأمن وعجز الدول العربية عن وضع حد لمسيرة التوسع الإسرائيلية يهز المجتمعات من الأعماق، بينما كانت الدول والحكومات تتراجع واحدتها بعد الأخرى تحت ضغط النخبات الشابة المتحمسة، وتقدم التنازلات لمصلحة هذا النظام القومي الجديد الذي كان يكتشف نفسه هو الآخر بقدر ما يظهر النظام القائم ضعفه ولا فاعليته. ولن يتأخر الوقت حتى تتبلور فكرة هذا النظام الجديد الذي جعل من إقامة الدولة التقدمية والتقدم، أي التي تتبنى استراتيجيات جذرية من أجل التغيير الاجتماعي والاقتصادي والعسكري، أساس دعوته ومبرر وجوده معًا. إنه حلم النهضة الذي يعود من جديد مجسّدًا في دولة الحداثة، بعد أن بقي لفترة طويلة محصورًا في ثقافتها فحسب. ولن تمر أعوام عدة قبل أن تصبح جميع الأنظمة القائمة في المنطقة هدفًا للتظاهرات والثورات الشعبية الداعية إلى إقامة هذه الدولة. وأمام اختلال توازن الدولة وانقلاب الرأي العام على السلطات تبلورت الوسيلة الرئيسة لتحقيق هذا التغيير في الاتجاه المطلوب، أعني الانقلاب العسكري المؤيد من جمهور فقدت السلطة السيطرة الفعلية عليه، كتكتيك رئيس للعمل القومي. وهو التكتيك الذي حمل إلى مقدمة المسرح السياسي، في معظم الأقطار العربية، نخبًا عسكرية ذات جذور ريفية عميقة في أغلبيتها. هكذا سوف يلحق بالانقلابين

التقدميين السوري والمصري اللذين قادا إلى الوحدة، انقلاب تموز ضد الملكية في العراق، وانقلاب اليمن ضد نظام الإمامة، ثم انقلاب السودان وليبيا.

في المغرب العربي، جاء انتصار الثورة الجزائرية في عام 1962 ليكرّس انتصار هذا النظام الإقليمي القومي، وليضيف إليه قوى وحساسيات سياسية وفكرية جديدة. فبما قدمته إليه من انفتاحة واسعة على أفريقيا جنوب الصحراء وعلى العالم الثالث، أعطت الجزائر المستقلة للنظام القومي العربي الجديد بُعدًا عالميًا لا يستهان به، كما شاركت مشاركة كبيرة في تدعيم ركائزه.

لكن في البقاع العربية كلها كانت القوى التي أطلقت على نفسها اسم القوى التقدمية أو قوى اليسار تحتل الساحة السياسية وتتميز بنشاط دائب. وحتى في تلك الأقطار التي نجحت في إحباط الانقلابات أو حركات التمرد والثورات التي قامت ضد نظمها التقليدية، مثل الأردن والعربية السعودية والمغرب والخليج العربي، اهتزت اهتزازًا عميقًا لما كان يجري حولها وداخلها. واضطرت تونس، وهي التي طبّقت نظام الحزب الواحد منذ نيلها الاستقلال، إلى التنافس مع الدول التقدمية في رفع شعارات الإصلاح والتنمية، حتى لو أن هذا البرنامج كان تغريبي الهوى، أكثر ممّا كان عربي العقيدة والهدف.

في هذا السياق التاريخي المتسم بتفاقم التوترات الداخلية والخارجية سوف ينمو ويتبلور إذًا أول مشروع فكري وسياسي جدّي يحمل على عاتقه تجسيد إرادة الوطن العربي في تجاوز الصدمة العميقة التي نجمت عن انهيار الإمبراطورية العثمانية في بداية القرن العشرين. والمقصود هو مشروع إعادة بناء وحدة هذه المنطقة الهشّة والحسّاسة، على أسس جديدة مختلفة عن تلك الأسس التي قامت عليها لقرون أربعة سابقة الدولة العثمانية. وفي هذا المناخ أيضًا سوف تولد أول محاولة لصوغ رد شامل على المشكلات التي أثارها ويثيرها التخلف الاقتصادي أو التنمية المشوّهة، التي تنبع في جزء كبير منها من تفتيت الأسواق والقوى البشرية. ويمكن القول إن أغلب الشروط اللازمة لانخراط الوطن العربي انخراطًا فاعلًا في تجربة التنمية المندمجة والمتكاملة كانت قائمة. وأهمها شرطان على غاية من الأهمية: التعبئة الشعبية والاستفادة من عنصر السعة وحجم السوق.

كوّنت هذه الحركة القومية العربية الحديثة التي حافظت على هياكل مرنة جدًا، تكاد تكون غير محددة ولا منظمة، والتي ضمّت تيارات فكرية وأحزابًا سياسية وقوى نقابية أو اجتماعية مختلفة ومتنوعة، والتي جعلت من الوطن العربي ساحة واحدة للعمل والنشاط الثوري، لمدى عقدين من الزمن، أقول كوّنت وعي العرب وسياساتهم المعاصرة معًا[14]. وبفضل تحقيق الوحدة السياسية واتباع سياسة اقتصادية موجهة من الدولة ولمصلحة التنمية، اعتقد العرب أنهم كانوا يستطيعون إعادة بناء التوازنات الكبرى الإقليمية وإيجاد الشروط السياسية والمادية الضرورية لتحقيق تحديث في العمق، كانوا يطمحون إليه بكل طاقتهم. كان الهدف الرئيس في الواقع هيكلة هذا التجمّع البشري الواسع، الثقافي والجغرافي العربي، داخل كل قطر وعلى مستوى المجموع، في سبيل تحريره من التناقضات والمنافسات والانحباسات المتعددة التي تكبّله وتمنعه من التقدم.

إذا لم تنجح الحركة القومية الجديدة في أن تقدم إلى العرب دولة قومية ناجزة، كما كان متوقعًا أو متأملًا، لكنها أعطتهم نظامًا إقليميًا عنى بالضرورة تحقيق حدٍّ أدنى من الهيكلة السياسية لعالم متنوع ومتعدد، كما أعطتهم شعورًا قويًا بالتضامن والانتماء المشترك. وقدّمت إلى القوى المشتتة وإلى الأفكار التغيير غير المحددة اتجاهًا موحدًا، وأهدافًا ممكنة، ومقاصد واضحة. وسوف يجد هذا النظام القومي صداه الإيجابي سريعًا في بروز وعي وطني عربي متميز وإرادة مشتركة تعبر عن نفسها على الرغم من تعدد الدول، ومن فوق الحدود القائمة، وتعمل على تزويد هذا المجموع المتجانس، لكن المكسّر، بروح الوحدة الذي لم يذق طعمه فعليًا منذ قرون طويلة.

تميز النظام القومي العربي مهما كانت الدولة التي احتضنته ومذهبها الفكري، بثلاثة توجهات عميقة: أولها الانتشار الواسع في صفوف النخبة والطبقات الوسطى والشعبية أحيانًا، لأفكار وشعارات التحديث والتقدم بالمعنى الاشتراكي

(14) انظر على سبيل المثال: إسماعيل صبري عبد الله [وآخ.]، دراسات في الحركة التقدمية العربية، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).

أو الليبرالي. وثانيها تبني المجموعات الحاكمة أو الأحزاب السياسية المرتبطة بها لطروحات الاستقلال والتمسك بمفاهيم الحياد الإيجابي وعدم الانحياز، وما تعنيه بالنسبة إلى بعضها من عداء معلن للإمبريالية. وثالثها سعيها إلى توسيع دائرة الطبقات الوسطى التي تشكل في الواقع قاعدتها الاجتماعية الرئيسة، وهي ظاهرة مشتركة بين جميع الأنظمة الرديكالية والمحافظة. ومن هذا المنظور، وانطلاقًا من هذه المعطيات يمكن فهم ما تحقق في الوطن العربي في العقود القليلة الماضية، بعد الحرب العالمية الثانية، من تغييرات مهمة أحيانًا في الهياكل والبُنى: تنامي قيم سياسية جديدة، الارتقاء بأوضاع الطبقات الاجتماعية الفقيرة والشعبية من الناحية الاقتصادية، وأهم من ذلك السياسية والثقافية، وبأوضاع الفلاحين بشكل خاص، منذ تحقق الإصلاح الزراعي، ثم ولادة إرادة تنمية واعية، وصوغ المخططات الأولى للتنمية الاقتصادية، وما اشتملت عليه من اهتمام خاص بالتصنيع والتحكم عن طريق التأميم بالثروات الوطنية والمفاتيح الاقتصادية، ثم تحديث الجيوش من الناحية الإدارية والعسكرية، وتطوير التعليم الوطني والديني، إضافة إلى الاهتمام بالتكوين المهني والتوعية الثقافية والسعي إلى تقليص الفوارق بين الطبقات الاجتماعية والدفع في اتجاه مساواة أكبر بين المرأة والرجل.

من نافل القول إن الإنجازات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تحققت في هذه الميادين - وهي إنجازات أساسية بالنسبة إلى شعوب خرجت لتوّها من تحت السيطرة الاستعمارية - ساهمت مساهمة حاسمة في تنامي الحركة الشعبية، بل أخرجت الشعوب أول مرة من عزلتها وصمتها التاريخي، مثلما عملت على رفع مستوى طموحاتها وتطلعاتها وآمالها. وتحدث المراقبون الخارجيون عن المد القومي، كما يتحدثون اليوم عن المد الإسلامي، مع خوف أكبر. ففي تونس ومصر وسورية والجزائر واليمن والعراق، كما في غيرها من الأقطار، كانت شعبية الأنظمة القومية على مقدار ما تظهره من إنجاز في برنامج التنمية الوطنية والارتقاء الجماعي بمستوى الحياة، وذلك بصرف النظر عن عقيدة الدولة وشعاراتها الشكلية.

لكن، على الرغم من شعبية سياسات الحركة القومية في الوطن العربي وإنجازاتها، كان من الصعب تصور استمرار مثل هذه الحركة من دون أن تتعرض

إلى ردات أفعال خارجية وداخلية، وفي مقدمها ردات أفعال أولئك الذين تضرروا منها. وكان من المحتم أن الحركة سوف تتراجع إذا لم تنجح في تحقيق مكاسب استراتيجية نهائية، وأهم هذه المكاسب النجاح في تحقيق وحدة أو اتحاد بعض الدول العربية والمحافظة عليهما كقاعدة للاحتفاظ بالحد الأدنى من الإرادة المستقلة والقدرة التنموية الذاتية. وما حصل هو العكس تمامًا. فبعد انقلاب عبد الكريم قاسم (1959) في العراق، وانهيار الوحدة السورية - المصرية (1961)، جاءت الحرب المصرية - السعودية الطويلة في اليمن، ثم الهزيمة العربية في الحرب العربية الإسرائيلية في حزيران/ يونيو 1967 لتكرّس تراجع الحركة العربية وتقهقر قواها الحيّة. وكان التوقيع على اتفاقات كمب ديفيد الانفرادية في عام 1979 بمنزلة وضع النقطة الأخيرة في وقف مسيرة العرب الوحدوية وإنجاز الأهداف الحقيقية لحرب 1967 التي لم يقبل بها العرب في وقتها.

إن إخفاق استراتيجية التوحيد لم تقض مباشرة وبصورة كاملة على الحركة القومية العربية، لكنها وضعت حدًّا لنموها، وأعلنت بداية أفول نجمها تدريجيًا. وهكذا بدأت تتقلص، كما بدأ ينحسر نفوذها الفكري والسياسي، ويزداد في مواكبة ذلك انكفاء النظم العربية، منذ منتصف العقد السادس من هذا القرن [العشرين]، إلى الانطواء على أقطارها والالتفات نحو مشروعات تنموية اقتصادية مباشرة أقل تطلبًا وطموحًا. إذ تركت المناورة الاستراتيجية الكبرى في الشرق العربي مكانها للتسيير الاقتصادي، وحلّت البيروقراطية الفنية محل القيادة السياسية أو بالأحرى الزعامة الملهمة. وربما كانت الرغبة في التغطية على هذا التراجع التاريخي العميق أو في التعويض عنه من أهم الدوافع إلى ما شهدته بعض أطراف الحركة القومية العربية المنكفئة على أقطارها من نزوع لا مبرر له نحو التطرف والمغالاة في الممارسة الاقتصادية والاجتماعية، وهو النزوع الذي كان في أصل تطور السلطة السياسية النابعة من هذه الحركة وعزلتها. فمع توقف مسيرة التقدم الوطني وظهور الصعوبات المتزايدة أمام توسع الحركة القومية، سوف يزداد اللجوء إلى شعارات الاشتراكية والثورة اللفظية للتعويض عن مأزق الوحدة العربية. ولعل طبيعة الإجراءات الاشتراكية التي أعلنها عبد الناصر في عام 1961 وتوقيتها خير مثال على ذلك. إذ بدت للجميع، وكانت بالفعل، نوعًا من الرد على انهيار الوحدة

الذي عملت من أجله الفئات الاقتصادية الليبرالية المرتبطة بالمصالح الغربية، والانتقام منها في الوقت نفسه.

الواقع أن هذه السياسة الاشتراكية، كما كان يطلق عليها، لن تستمر مع الكثير من الزخم وتبلغ بعض غايتها وقوتها إلا في الجزائر المستقلة. ففي إطار ما كانت تمثله الجزائر من جمهورية فتية شعبية ومنبثقة مباشرة من حرب تحرير وطنية مجيدة، وبفضل ما كانت تتمتع به الجزائر أيضًا من موارد طبيعية، معنوية ومادية لا يستهان بها، وما كان يحرّك قيادتها الجديدة من رغبة عارمة في جعل نفسها الأنموذج الأمثل للتنمية في العالم الثالث، أصبحت أنموذجًا للاشتراكية الوطنية التي استقطبت التطلعات الشعبية والقومية والعالمثالثية من أجل الخروج من التخلف التاريخي والاندماج في حركة التحديث العالمي. وكما كانت مصر الناصرية قد جسّدت من قبل الأنموذج الأكمل لبلورة معنى السياسة الوطنية، الذي دفعها إلى اكتشاف القومية العربية، أي أهمية العمل من مستوى جيوستراتيجي وإقليمي، والتفاعل القوي معها، كانت الجزائر تجسّد الأنموذج الأكمل في الوطن العربي لهذا النمط من الاشتراكية الوطنية والسياسات التي ارتبطت بالثورة التحديثية منذ نشوء السلطة البلشفية[15]. وفي آثار هذه التجربة الرائدة كانت تتحرك تجارب أخرى متشابهة في سورية والعراق واليمن والسودان وليبيا والصومال، إضافة إلى المحاولات المجهضة في ظفار وجنوب شرق الجزيرة العربية وبعض البلاد الأخرى لبناء أنظمة اجتماعية مشابهة، وحيث كان ضغط القوى اليسارية

(15) حتى قبل الاستقلال كانت العقيدة الوطنية الجزائرية قد انطلقت وبدأت من حيث انتهت العقيدة الوطنية العربية الكلاسيكية أو الناصرية. وكان من الممكن أن نقرأ منذ نهاية الستينيات هذا النقد العلني لعقيدة القومية العربية على الأرضية الوطنية ذاتها: «إن القومية العربية القديمة، التي انتشرت بشكل عام، من دون صياغة واضحة أو محتوى معين، تنزع نحو الزوال، أو بالأحرى نحو التطور وتجاوز نفسها في سبيل تكوين نمط جديد من القومية، أكثر صرامة واتساقًا، متمحورًا بصورة رئيسة حول العداء للإقطاع والإمبريالية، يستمد قوته من الجماهير الشعبية ويتسلح بتجربة دولية تمكنه من معرفة من هم أصدقاؤه الحقيقيون». «إن الهدف الرئيس للقومية العربية الجديدة، بعد أن تقطع نهائيًا علاقتها بتراث لورنس (لورنس حليف الهاشميين في الثورة العربية الكبرى لعام 1916) وخلفائه، هو تحويل البلاد (العربية) الراكدة، شبه الإقطاعية وشبه المستعمرة على الرغم مما حصلت عليه من استقلال، إلى بلاد قادرة بالفعل على التحكم بمصيرها». انظر: المجاهد (أيار/ مايو 1959).

قويًا بما فيه الكفاية حتى يضع السلطات القائمة في جو دائم من التهديد وانعدام الاستقرار. وحتى في تونس، وجد حزب الدستور الجديد نفسه مضطرًا إلى التركيز على التوجه الاشتراكي لاحتواء الموجة العارمة.

في ظل هذا التحول في شعارات الحركة القومية، تحول الخطاب الاقتصادي، في الوطن العربي، مثل ما كان عليه الحال في باقي بلاد العالم الثالث، إلى خطاب سلطة، أي إلى عقيدة اجتماعية سياسية بقدر ما بدأت فكرة التنمية تفرض نفسها وتصبح الهدف والغاية في مفهوم الثورة والتقدم التاريخي. وبحسب ما إذا كانت هذه الفكرة التنموية تستلهم العقيدة الليبرالية أو العقيدة اليسارية الدولوية، كانت السياسات الاقتصادية يختلف بعضها عن بعضها، وتتراوح بين أنموذج اقتصاد السوق واقتصاد الدولة في تنويعتيه السوفياتية والصينية. لكن في جميع الأحوال، ومهما كان نوع الأنموذج المتبع، فإن الأمر المهم في هذا التحول هو أن الحركة الوطنية العربية، سوف تجعل من التنمية الوطنية، بما هي عملية تراكم تقني من جهة وتحديث للدولة من جهة ثانية، هدفًا رئيسًا وواضحًا بديلًا من الهدف الأول الذي عجزت عن تحقيقه، أعني الوحدة. إن الذي حصل في الواقع هو استبدال المشروع القديم الأول بمشروع تاريخي جديد يتوقف على نجاحه حل عدد من التوترات والانقسامات والمشكلات الخطرة التي نجمت عن إجهاض مشروع النهضة القديم في التجديد وإخفاق عملية التوحيد.

خلال أكثر من عقدين من الزمن (1961-1980)، وبوحي من هذه العقيدة التنموية، وظّفت واستثمرت طاقات وموارد هائلة، بشرية ومادية، في مشروعات اقتصادية بقيت تعتمد إلى وقت طويل على دعم الدولة ورعايتها. وأعطى الارتفاع السريع والكبير في أسعار النفط منذ منتصف السبعينيات، وبفضل مضاعفات حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 دفعًا قويًا لهذه الحركة الاستثمارية لم تكن تحلم به. ونتيجة تثمير عشرات آلاف الدولارات تحوّل الوطن العربي في معظم أرجائه إلى ورشة عمل وبناء دائمة. وكان من الطبيعي في مناخ التوسع والازدهار هذا أن تختفي موقتًا الخلافات السياسية العنيفة وتُمحى الفروقات العقائدية بين الأنظمة، مقدمة إلى الخطاب التنموي كل الفرص اللازمة كي يصبح الخطاب التوافقي السائد.

هكذا لم يكد الوطن العربي يدق أبواب الثمانينيات حتى أصبحت فكرة التمييز بين التقدميين والرجعيين، وهي الفكرة التي طبعت الستينيات بطابعها، صدى باهتًا من أصداء الماضي. فلم يعد هناك في الواقع إلا عالم واحد يبحث في كل مكان وبكل الوسائل، عمّا يحقق عطشه التاريخي لامتصاص عناصر الحداثة وتعظيم الاستهلاك. وبلغت الثقة بالنفس وبالمستقبل درجة جعلت الوطن العربي يتجرأ، من بين البلاد النامية كلها، على فتح معركة مراجعة وضعية تقسيم العمل العالمي والمطالبة منذ عام 1974 بتعديل العلاقات بين الشمال والجنوب بعد تعديل أسعار النفط. لكن بتبنيه السافر قائمة مطالب عالم - ثالثية خطرة، لم يدرك أنه وضع نفسه في فوهة المدفع، ودخل في مواجهة مباشرة خطرة مع الدول الصناعية المعارضة لأي تعديل من هذا النوع، في الوقت الذي كان من الصعب عليه أن ينتظر دعمًا ذا قيمة من حركة عدم الانحياز المنهكة.

ثانيًا: التنمية الوطنية

تغير تصوّر العرب للتاريخ العالمي ولموقعهم الخاص في هذا التاريخ من النقيض إلى النقيض في أقل من قرن. ولعل أفضل مؤشر على ذلك تغير المصطلح السياسي الذي يشير إلى الأهداف الجماعية من جهة وتغير النوازع والتطلعات والآمال التاريخية من جهة ثانية. وهكذا، انتقل العرب من مفهوم النهضة الطموح، الذي ينطوي - لا شك - على الكثير من الادعاء، إلى مفهوم التنمية الاقتصادية القطرية الأكثر اعتدالًا، ثم إلى شعار وقف التدهور الاقتصادي والحفاظ على الحد الأدنى من الفاعلية والدولة والقيم السياسية التي أصبحت مهددة هي نفسها بالتفتت والزوال. ورافق هذا التغير ما يماثله على صعيد الآمال والمطامح السياسية والجيوستراتيجية. إذ تراجع شعار العمل العربي المشترك الذي انطلقت منه الحركة القومية من مستوى شعار الوحدة العربية الذي يشير إلى حتمية عودة انصباب الأمة العربية الواحدة في دولة واحدة، دولة الأمة أو الدولة - الأمة، إلى شعار التعاون بل التضامن العربي بين دول تنتمي إلى منطقة إقليمية واحدة، وتخشى أن يقود عدم التفاهم في ما بينها إلى تفاقم النزاعات والحروب العربية العربية، ثم أخيرًا إلى شعار لمّ الشمل المفتّت والمبعثر الذي لا جامع له.

تشير كلمة النهضة، كما هو واضح، إلى مفهوم للتقدم يراهن بالدرجة الأولى على بناء الذاتية العربية، الجماعية والفردية المرتبطة بها، أي على العوامل الثقافية، الدينية والأخلاقية والمعنوية التي ينظر إليها عادة باعتبارها الأساس العميق لكل تقدم مادي. وكان عبد الرحمن الكواكبي يقول ليس بيننا نحن العرب، وعرب الجزيرة خصوصًا، وبين الأمم الكبرى الحيّة المعاصرة من فرق إلا في درجة التقدم العلمي والأخلاقي. وإذا كان استيعاب الأخلاق يحتاج إلى أربعين عامًا فإن امتلاك العلوم لا يحتاج إلى أكثر من عشرين عامًا[16]. وعلى الرغم من المظهر التبسيطي لهذه المحاكمة، إلا أن هذا النوع من التفكير يعبّر أحسن تعبير عن روح العصر، وعن المنهج الذي كان يقود الإصلاحية الإسلامية في مواجهة مسألة التقدم. إذ كانت المعركة الأساسية تبدو لذاك الجيل بوصفها معركة ضد الجهل والانحطاط الأخلاقي اللذين ليسا في نهاية المطاف إلا ثمرة الانكفاء على الذات والاستبداد والجمود الذي أصاب العقل والروح العلمية والآداب العربية. وللخروج من هذا الوضع لم يكن لدى الإصلاحيين النهضويين غير اقتراح استراتيجية قائمة على إصلاح العقل والدين، وهو جوهر إشكالية تخليص المسلمين من الاستسلام لروح الجبرية المؤذية والخرافة المضيعة.

لكن إذا كان مصير النهضة قد حسم في ظل السيطرة السياسية العثمانية التي عجزت عن فهم متطلبات المرحلة وتصورت الإصلاح كتحديث للتقنيات والأنظمة، فإن فشل المحاولة التي بدأها محمد علي انطلاقًا من القاهرة، أي من هامش الإمبراطورية وضد سلطتها المركزية، لإنقاذ مشروع التحديث قضى على آخر آمال الفكر الإصلاحي وأغلق أمامه الأبواب كلها. وحرم بذلك الوطن العربي في أول محاولاته التاريخية لإعادة بناء نفسه والانطلاق مع التاريخ الحديث، من القوة الوحيدة التي كانت قادرة على تزويده بالحد الأدنى من الاتساق والانسجام والتنظيم ووحدة الإرادة والعمل. ولا يمكننا إلا أن نتذكر في هذه المناسبة الاتفاقات التي فرضتها دول التآلف الغربي على الوالي محمد علي في منتصف

---

(16) انظر: عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي [السيد الفراتي]، أم القرى: وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة 1316 (حلب: المطبعة العصرية، 1959).

القرن التاسع عشر التي كان من أول بنودها فرض الانكفاء على الحدود المصرية، كخاتمة للحملة التاريخية المنتصرة التي تحولت إلى مغامرة، وكإجهاز على حلم التحديث العربي الإسلامي. وكان من نتيجة ذلك وأهدافه معًا عزل مصر لفترة طويلة عن باقي أرجاء الوطن العربي وإخضاعها للسيطرة البريطانية. وهكذا أعقب إخفاق مشروع النهضة الفكرية، ثم الإصلاح، مشروع الثورة في كل مكان، وهو المشروع الذي افتتحت به حركات التحرر الوطني تاريخها، ليستمر عبر الاشتراكية الوطنية والانقلابات المتوالية. فهل سيكون لهذه الاشتراكيات نفسها حظًا أكبر في تحقيق الأهداف المنشودة؟

انتهت الثورة العربية الكبرى التي حاولت في بداية القرن العشرين أن تنتزع الوطن العربي من السيطرة العثمانية، التي كان من المفروض أن تقود إلى إعلان مملكة عربية واحدة، تضم الولايات العربية الآسيوية كلها، إلى الفوضى الشاملة. وعلى الرغم من نجاحها في مرحلتها الأولى في تعبئة النخبات المحلية وإجلاء القوات التركية المرابطة في الولايات، بل وتحرير الأراضي السورية بعد الجزيرة العربية، وإعلان الاستقلال العربي، فلم تكن تمتلك، للأسف، لا الذكاء السياسي ولا الوسائل والمؤسسات اللازمة كي تجسّد هذا الاستقلال عمليًا، وتفرض على المنتصرين في الحرب العالمية الأولى الذين تحالفت معهم احترام مصالحها. وهكذا لم تفلح هذه الثورة التي قامت على تحالف القبائل الحجازية ممثلة بالهاشميين والبرجوازية السورية الوليدة، والتي اختارت لنفسها حارس الحرمين الشريفين، الشريف حسين قائدًا، في تحقيق المشروع العربي المنتظر وتجسيده. وبينما كان الأمير فيصل، قائد القوات العربية، وممثل الشريف حسين، «ملك العرب»، يريق ماء وجهه كي يحصل على دعوة لحضور مؤتمر السلام (1919) الذي كانت توزع فيه المغانم على المنتصرين، بما في ذلك الأراضي العربية المحررة، كان عبد العزيز بن سعود، ملك نجد والجزيرة، يشنّ، بدعم من بريطانيا حليفة الشريف، هجومه الكاسح على الحجاز، ويمهّد لطرد الملك الهاشمي، قبل أن يُتوّج، منها. وقبل أن يفتتح مؤتمر السلام، كانت خريطة التقسيم الاستعماري للأراضي العربية بين العواصم الغربية جاهزة للتوقيع، وذلك بحسب اتفاقات سايكس - بيكو (1916) وزيري خارجية بريطانيا وفرنسا، التي أكملتها اتفاقية وعد بلفور (1917) الداعية إلى

إيجاد موطن لليهود في فلسطين[17]. وعلى الرغم من المعارك والتضحيات كلها التي رافقت صعود الحركة القومية العربية وتطورها الواسع في الستينيات، وعلى الرغم من الانتقادات كلها التي وجهها العرب، ولا يزالون يوجهونها إلى واقع التجزئة والتفتيت، لم يستطيعوا تغيير أي شيء في مضمون هذه الاتفاقات التي لا تزال آثارها تتجلى في عدم الاستقرار الدائم وتسميم الحياة السياسية في الوطن العربي بأكمله. فبما تنطوي عليه من اختلالات، وما تحتفظ به من بذور التوتر والاختلاف، تشكل هذه التجزئة في الواقع المصدر الرئيس للنزاعات والحروب الدامية التي عرفتها المنطقة في نصف القرن الماضي.

أدى إخفاق الثورة القومية على الأتراك إلى تفجير الثورة الوطنية التي لم يكن هدفها الرئيس تأكيد الهوية الثقافية العربية في مواجهة سياسة التتريك ومحو الشخصية، وإنما صد السيطرة الأجنبية التي عاشها العرب، من وراء المشكلات الاقتصادية والتنموية، وأبعد منها، كجرح معنوي عميق. ففي النزوع إلى استعادة السيادة والكرامة تتولد شعارات الوطنية ومهامها وتتنامى: من إعادة تثمين التراث الثقافي إلى القضاء على آثار التخلف الماضي الاستعماري والإقطاعي، إلى التوحيد السياسي. وليس المقصود من هذا كله في الحقيقة إلا إعادة بناء شبكات التضامن والروابط العضوية والقرابات المقطوعة أو المهددة بسبب الفشل والسيطرة الأجنبية، وإحيائها.

كان الاعتقاد السائد لدى العرب في ذلك الوقت أنهم، حالما ينجحون في انتزاع حقهم في التحرر من النير الاستعماري، فإنهم سوف يستعيدون بصورة

---

(17) نصّت اتفاقيات سايكس - بيكو على أن تحتفظ بريطانيا بالأردن والعراق وفلسطين وأن تتخلى لفرنسا عن سورية ولبنان، إضافة إلى ما كانت تسيطر عليه في شمال أفريقيا. أما وعد بلفور فالتزمت بريطانيا بموجبه بإيجاد موطن لليهود في فلسطين على أن لا يضر (!) بمصالح السكان العرب. وفي الواقع على حساب مصالح الشعب الفلسطيني. عن ذلك، انظر على سبيل المثال: نقولا زيادة [وآخ.]، دراسات في الثورة العربية الكبرى (عمّان: الشركة الأردنية العلمية للنشر والتوزيع، 1986)؛ Zeine N. Zeine, *The Struggle for Arab Independence: Western Diplomacy & the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria* (Beirut: Khayat, 1960); Thomas Edward Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (London: J. Cape, 1930), and George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (London: Hamish Hamilton, 1938).

مباشرة وتلقائية الحريات السياسية والفكرية التي كانت قد صودرت منهم. كانوا يعتقدون أيضًا أن رحيل جيوش الاحتلال سوف يطلق بصورة عفوية حركة التوحيد القومي، وأن بناء الدولة الوطنية سوف يعني بحد ذاته بناء إطار القانون والتضامن والعدالة ويعيد علاقة الأخوّة الضائعة، ويدفع نحو التنمية والتقدم المطلوبين. ولم تحتج الشعوب إلى أكثر من عقدين من الزمن حتى تدرك سذاجة هذا الاعتقاد، وتتأكد بالتجربة أن طريق الانعتاق السياسي ليست مفتوحة أمامها بعد الاستقلال أكثر ممّا كانت مفتوحة في الحقبة الماضية طريق الانبعاث الثقافي والفكري. ولعل معركة التحرير التي جرت بحسب شروط السيطرة الاستعمارية، أي في كل قطر على حدة، عملت على تعميق العزلة ودعم تقوقع كل كيان سياسي جديد على نفسه أكثر مما ساهمت في تكوين فضاء الحرية والسيادة المنشودتين. وكانت نتيجتها عودة الدول الجديدة إلى بناء مراتبية اجتماعية، ليس لها أي علاقة تذكر بمفاهيم الأخوّة والتكافل الاجتماعي والقومي التي كانت تحلم بها الشعوب وتناضل من أجلها.

هكذا لن يتأخر الوقت كثيرًا قبل أن تصرف النخبات الحاكمة الجديدة نظرها عن مشروع الوحدة والاتحاد، وقبل أن يظهر انحطاط السلطات الوطنية وتحوّلها إلى طغم معزولة، فاسدة ومعادية لشعوبها، وقبل أن يعلن انهيار المعسكر التقدمي، بعد وفاة الرئيس عبد الناصر، نهاية الآمال الكبيرة التي أطلقتها حركة القومية العربية. ولن يخرج العرب من معركة الانفصال عن تركيا، وفي ما بعد من معركة الكفاح ضد السيطرة الغربية، لا بإمبراطورية إسلامية، ولا بدولة قومية عربية، بل إن المشروع المتواضع لتحقيق التنمية الاقتصادية والسياسية في كل قطر على حدة بدا حلمًا بعيد المنال. وأنتجت العقود الثلاثة التي اصطلح على تسميتها من الخبراء باسم عقود التنمية، أي العقود الثلاثة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، واحدة من أكبر التجارب التاريخية التي عرفتها الجماعات إحباطًا من الناحيتين المادية والمعنوية[18].

---

(18) انظر أنموذجًا لهذا الشعور بالإحباط في: نادر فرجاني، هدر الإمكانية: بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980).

في الوقت الذي كان الرئيس الجزائري هواري بومدين يتحدث من منبر الأمم المتحدة في عام 1974 عن ضرورة قيام نظام عالمي اقتصادي جديد، كان مشروع التنمية الوطنية قد بدأ يعاني صعوبات خطرة ويدخل، في الوطن العربي والعالم الثالث معًا، في مأزق حقيقي[19]. وللأسف، وكما كان متوقعًا، لم تجد صرخة بومدين التحذيرية أي أذن صاغية. ومنذ نهاية السبعينيات كان القادة العرب المختلفون الذين راهنوا على الحل الخارجي بدلًا من تبديل معطيات الواقع الإقليمي قد أدركوا أنهم وصلوا في موضوع التنمية إلى طريق مسدودة. ومع تبدّل ميزان القوى وتدهور مواقع الدول النامية، لم يعد للحديث عن الحوار العربي - الأوروبي (1974) والحوار بين الشمال والجنوب أي جدوى، ولن تكون هناك أي وسيلة ممكنة لإنقاذ مشروع التنمية التاريخي الذي أنفقت عليه بلدان العالم الثالث الفقيرة مصادرها كلها، إضافة إلى ما فرضته على نفسها من مديونيات ثقيلة. وأرادت الدول الصناعية أن تعطي لكل أولئك الذين تحدّوا إرادتها وأرادوا أن يحققوا تنمية مستقلة، درسًا لا ينسى، وأن تظهر لهم عجزهم عن تصور أي تنمية ممكنة خارج إطار ما سنّته هي نفسها من تصور لتقسيم العمل الدولي. ولن يتأخر الوقت حتى يجبر انسداد آفاق التنمية الأنظمة التقدمية العربية على تقليص مطامحها، وتحويل مشروعها التنموي إلى مشروع تنمية مصالح الدولة والمجموعات المرتبطة بها، وفي موازاة ذلك تنمية الشوفينيات المحلية التي تعززها، بدلًا من برنامج التنمية الوطنية المنشودة.

هذه هي الأرضية التي ستدفع المجموعات الحاكمة إلى التخلي عن الشعارات القومية العربية، في ما يتعلق بالوحدة أم التنمية المستقلة أم النضال ضد الإمبريالية، وتتجه نحو سياسات ما أطلقنا عليه الدولة الانفتاحية. فهل ستكون نتائج سياسة الانفتاح التي سوف تبدأها مصر الساداتية منذ عام 1970 قبل أن تتبعها باقي الدول العربية والنامية، أفضل من سابقتها في تسريع وتائر التقدم والتنمية والتحديث المنشود؟ بالتأكيد لم يكن هدف هذه السياسات التي سوف يفرضها صندوق

(19) هواري بومدين، «من أجل نظام اقتصادي عالمي جديد،» المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية (1975).

النقد الدولي ويعممها على كل دول العالم الثالث، إنقاذ مشروع التنمية الشاملة الطموح، بقدر ما كان إنقاذ ما يمكن إنقاذه. لكن التخلي عن حلم التنمية الذاتية، أو تحويل الوطن العربي إلى مركز إضافي للإنتاج الحديث، والعودة إلى سياسة التبعية والتجزئة، وربط كل قطر باقتصاد الدول الصناعية على حدة، لن يحول دون حصول الكارثة، أعني توقف النمو وتجنّب خطر الانكماش. لا بل إن نتائج هذه السياسة ستكون مصدرًا جديدًا لتعميق الخيبة والإحباط. إن نظام الانفتاح لن يكون في الواقع شيئًا آخر، من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، إلا نظام تعميق الأزمة العامة بدلًا من السيطرة المنشودة عليها. وهكذا ارتبط مفهومه ولا يزال بانهيار الإرادة السياسية في العمل المنظم من أجل تغيير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وتزايد الاستهلاك بصورة لا يمكن التحكم بها، وتوقف حركة الاستثمار المنتج، وتفاقم المديونية الحكومية والخاصة، وخراب المشروعات الصناعية وتقهقر مستوى الإدارة فيها، وتطور البطالة وزيادة التضخم والارتفاع المدوخ للأسعار، وفي مواكبته تدهور القدرة الشرائية للطبقات الشعبية، أي لـ 80 في المئة من السكان، ثم ظهور أشكال جديدة لا إنسانية من توزيع الثروة وغياب العدالة، مع ما يرافق ذلك من نمو الفقر والمجاعة في بعض الأحيان، وانهيار الخدمات الاجتماعية، التعليمية والصحية والمواصلات، وتعميم الفساد في الإدارة وفي وسط الإطارات العليا للدولة، وانعدام ثقة الشعوب بنفسها وبالدولة وبالمستقبل، وبالتالي تزايد القلق والخوف واللجوء إلى الأشكال المختلفة لخرق القانون وانتشار العنف اليومي والتوتر واستخدام المخدرات والانحلال الأخلاقي واحتكار أقلية محدودة للقسم الأعظم من الثروة الوطنية وحرمان الأغلبية منها وتعميم نزعة البحث الجنوني عن الربح من دون رادع من أخلاق أو قانون أو قيم إنسانية. إن النتيجة الأساس للسياسة الجديدة المطبّقة منذ عقد من الزمن في معظم الأقطار العربية والثالثية هي دفع شعوب كاملة نحو اليأس والخوف والاضطراب.

ما كان لسياسات التصحيح الاقتصادي أو التكييف الهيكلي التي تطالب بتطبيقها المؤسسات المالية والدولية، في محاولة منها للحلول محل حكومات البلدان الفقيرة نفسها في وضع السياسات الاقتصادية والاجتماعية واتخاذ القرارات الوطنية، إلا أن تظهر في عيون المجتمعات التي تُكوى بنارها. وكأنها

عودة صريحة إلى استراتيجيات السيطرة القديمة التي حاولت الدول الكبرى من خلالها وضع يدها على اقتصاد البلاد النامية وماليتها، من أجل ضمان أفضل طريقة لسداد ديونها وإخضاعها لمصالحها الخاصة. ويزداد اقتناع هذه المجتمعات بأن من المستحيل لحكومات هذه الدول الكبرى أو لمؤسساتها المالية أن تقدم إلى الأقطار الفقيرة، في ما وراء هذه الأهداف، أي ضمانة فعلية لنجاح السياسات الجديدة التي تفرض عليها تطبيقها. ومن جهة أخرى يسود الصمت الأوساط كلها العالمية والمحلية في شأن هذه الأوضاع المأساوية التي يعيشها العالم الثالث، مع الأمل الدفين بأن تنجح إجراءات القمع في تهدئة الأوضاع وردع الطبقات الشعبية عن أيّ عمل يهدد استقرار النظام ويقود إلى التراجع عن السياسات الجديدة. وليس هناك من يستطيع أن يشير بكلمة أو حركة إلى السبيل الممكن للرد على تفجّر المطالب الاجتماعية والإنسانية والمعنوية في مجتمعات فقدت، وهي تفقد أكثر فأكثر، استقرارها الروحي وتغرق في اليأس والإحباط.

إن من ينظر إلى مجريات الأمور في معظم الأقطار العربية يدرك بسهولة أنها تفتقر إلى الحد الأدنى من العقلانية الاقتصادية والاجتماعية، وأنها تسير بقوة العطالة والتقليد والاقتداء، وتجهل أي معنى للسياسة أو الاستراتيجية أو القيادة بما تنطوي عليه من رؤية شمولية وواضحة قادرة على توجيه العمل الجماعي، ودمج كل جهد وطني مبذول في حركة واحدة عامة وواعية للبناء الوطني.

قاد إفلاس مشروع التنمية هذا إلى انهيار الطبقات الوسطى التي اعتمد عليها بشكل رئيس النمو الاقتصادي، واستند إليها في العقود المذكورة توازن النظام واستقراره. وهكذا وجد ملايين الناس أنفسهم فجأة من دون عمل، ومن دون أمل في المستقبل، مهمّشين ومستبَعَدين من الحياة العامة. لا بل إن شعوبًا بأكملها تشعر بالاختناق وتستسلم لليأس. أما الإجماع الذي كانت تظهره النظم القائمة فتفجّر تمامًا وتطايرت أشلاؤه، وأصبح، مثله مثل القيم والشعارات الوطنية والقومية الأخرى، ضحية الخوف والانتفاضات المسحوقة واحتجاجات الخبز المغرقة بالدم والاختلاجات والتشنجات التي يثيرها ويدفع إليها ما أظهرته ولا تزال تظهره النخبات والطبقات السياسية من جهل واستقالة جماعية وانعدام الحكمة والعقل.

ليس لدينا الوقت والمكان الكافيان هنا للعرض بالتفصيل معالم الأزمة كلها الناجمة عن ذلك وأبعادها. يكفي أن نشير إلى مظاهرها الأعنف، وفي مقدمها تراجع وتائر النمو الاقتصادي وهبوط الموارد النفطية التي انخفضت بمعدل الثلثين منذ عام 1980 (من حوالى 216.2 مليار دولار إلى 70.5 مليار)، بينما ارتفع حجم المديونية العمومية الخارجية إلى ما يقارب 90 مليار دولار، مع ارتفاع خدمة الدين إلى مبلغ 12 مليار دولار في العام؛ وتصاعد نسبة البطالة التي تحوّلت، في عدد من الأقطار العربية، خصوصًا في صفوف الأجيال الشابة التي تشكل اليوم (أقل من 16 عامًا) أكثر من نصف السكان، إلى مرض عضال؛ والانخفاض المتزايد للدخول الضعيفة نتيجة السياسات التضخمية؛ وإفلاس المشروعات الاقتصادية الخاصة والعامة؛ وانتشار الفوضى في العلاقات الصناعية والزراعية، وفي السوق والإدارة معًا. ولا تشكّل هذه الفوضى الاقتصادية المتزايدة، وما يرافقها من إفلاسات المظهر الأكثر إقلاقًا. فأخطر من ذلك ما نشهده من انهيارات وطنية ونفسية واجتماعية، كما يبرهن على ذلك استمرار الحرب الأهلية اللبنانية لأكثر من خمسة عشر عامًا وتكاثر بؤر التوتر والنزاعات الاجتماعية والجهوية، وتفكك حركات المعارضة السياسية وتقهقر التنظيمات النقابية[20]. وأخيرًا، لا يمكن عزل هذه الأزمة عما يجري على المستوى الثقافي من تراجع، إن لم نقل من انحسار للتوجهات العقلانية لمصلحة النزعات المتطرفة أو العصبيات التقليدية، المحلية أو المذهبية.

ثالثًا: حدود الوعي القومي

من بين العوامل التي ساهمت في إخفاق مشروعات التحديث الوطنية يشكّل إخفاق العرب في إيجاد إطار التعاون والتضامن الفاعل، إن لم نقل الاتحاد أو الوحدة، في نظري الأهم والأخطر. فما كان من الممكن ولن يكون من الممكن نجاح أي مشروع للتنمية الحضارية، هنا كما في أي منطقة أخرى من العالم، من دون إيجاد شروط التراكم المحلي، ومنع ثروات المنطقة المادية والبشرية، من النزوح عنها والهرب منها. وهي الشروط التي تسمح بتوفير فرص التنمية الاقتصادية

(20) انظر وجهات النظر المختلفة عن معالم هذه الأزمة ومنشئها في صفحة الحوار القومي: لطفي الخولي (محرّر)، الأهرام (القاهرة)، 1986.

والتقنية والعلمية بحسب المعايير العالمية، والتي تحتاج، بالتالي وبالضرورة إلى أسواق وتنوع في الثروات والقدرات، وإلى تعاون وتضافر في الجهد والإمكانات التقنية والعلمية، لا يمكن توفيرها على مستوى الأقطار الصغيرة. ولهذا يشكّل فهم أسباب إخفاق حركة القومية العربية التي جعلت من تحقيق مثل هذا الإطار العربي هدفها الأول مدخلًا أساسيًا لفهم عملية إجهاض مشروع التنمية الوطنية، ومن ورائه الدولة الوطنية التحديثية نفسها في الوطن العربي. فما هي أسباب هذا الإخفاق التاريخي لأهم حركة قومية ظهرت في الوطن العربي في العصر الحديث؟

ليس هناك أي شك في أن حركة القومية العربية كما عرفها الوطن العربي في منتصف هذا القرن [الماضي] عانت نقائص كثيرة، في مستوى بُناها أم في مستوى العقيدة والفكرة التي كانت تحرّكها وتوجّه نشاطها وممارستها[21]. وأمكن، في مرحلة المد، وعندما كانت المعركة متواصلة والحماسة لاهبة، وكانت الانتصارات متتالية الواحد بعد الآخر، تجاوز التناقضات وعدم الشعور بالأثر الخطر لهذه النقائص. بيد أن الوضع اختلف تمامًا عندما بدأت الصعوبات تبرز أمامها، وأخذت حماسة الجمهور الواسع لشعاراتها تهبط، فظهرت حتى عيوبها الصغيرة وكأنها خطايا قاتلة.

من هذه النقائص غياب الديمقراطية والحريات السياسية والفكرية، كما أشار إلى ذلك بحق عدد من المحللين العرب[22]. ومنها أيضًا سواد الروح التجريبية

(21) انظر: وليد قزيها، «التحليل التاريخي للفكر القومي العربي: تطور الحركة القومية في المشرق العربي؛» رضوان السيد، «قضايا الشرعية والوحدة في الفكر السياسي العربي الإسلامي؛» معن زيادة، «تقييم تجربة حركة القوميين العرب في مراحلها الأولى؛» محمود رياض، «حول تجربة الوحدة بين مصر وسوريا؛» جميل مطر، «التجارب الوحدوية الوظيفية: الجامعة العربية؛» حليم بركات، «مستقبل الاندماج الاجتماعي والسياسي في المجتمع العربي،» وأحمد صدقي الدجاني، «ملاحظات حول نشأة الفكر القومي العربي وتطوره،» أوراق قدّمت إلى: القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية [من 26 الى 29 تشرين الثاني 1979 في بيروت] (بيروت: المركز، 1980).

(22) انظر على سبيل المثال: سعد الدين إبراهيم [وآخ.]، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 1984)، وعبد الله [وآخ.]، دراسات في الحركة التقدمية العربية.

التي تحكّمت بسلوك القيادة وتفكيرها، التي كانت تعني في هذا السياق، كما عبّروا عن ذلك مرات كثيرة، غياب العقيدة أو النظرية الثورية الواضحة والمتسقة[23]. لكن لا بد في الحقيقة من وضع هذه الافتراضات، على الرغم من أهميتها، في سياقها التاريخي وإدراك حدود قدرتها على تفسير مصاعب هذه التجربة. فإذا كان غياب الحريات الفكرية والسياسية قد عمل من دون شك على عزل الحركة في صفوف المثقفين والفئات العليا، لكنه لم يؤثر كثيرًا في موقف التكتل الجماهيري في دعمه وتأييده القيادة القومية، وهذا هو الأمر الحاسم هنا، من دون أن يعني ذلك التقليل أو الانتقاص من أهمية هذا النقد وعزلة المثقفين.

أما في ما يتعلق بقضية غياب النظرية الثورية فلا بد من التمييز بين العقيدة والفلسفة التاريخية أو الوجودية الشاملة. إذ كان للحركة القومية العربية عقيدة واضحة بالتأكيد، أعني رؤية عامة تقود خطاها في ممارستها، وأهداف محددة وقيم أساسية تراهن على تشغيلها وتعبئتها لتحقق تقدمها. لكن لم يكن لديها بالفعل نظرية مشابهة لما كانت تتمتع به الماركسية في ما يتعلق بصراع الطبقات مثلًا، على الرغم من أن مفهوم الصراع القومي يمكن أن يمثل هنا وفي حالاته الأكثر قوة، مصدر فلسفة تاريخية حقيقية.

لكن، لحسن الحظ لم تكن هذه هي الحال في التجربة العربية، باستثناء ما ظهر في بعض الأحيان، وبصورة جزئية، لدى بعض الأجنحة البعثية. إذ ضمنت الروح التجريبية حدًا أدنى من المرونة العقيدية والسياسية ومن الانفتاح الذهني الذي كان لا بد منه للتعلم واكتساب الخبرة في العمل السياسي الوطني والعالمي في سياق التحول التاريخي الجديد غير المسبوق. وساهمت الروح التجريبية، بعكس ما يعتقد منتقدوها، في التخفيف من الأثر السلبي لنقص الحريات السياسية، أو بالأحرى لغياب التعددية والمعارضة الشرعية. لكن في ما وراء هذه المشكلات

(23) انظر على سبيل المثال: عصمت سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية،» المستقبل العربي، السنة 6، العدد 56 (تشرين الأول/ أكتوبر 1983).
أما غياب النظرية الثورية فكان النقد الأساسي الذي ركّزت عليه التيارات الماركسية والبعثية في وجه الناصرية.

التي لم تكن في نظرنا حاسمة في تحديد مصير حركة القومية العربية، من الأفضل التركيز على نقاط الضعف البنيوي للفكر والممارسة السياسية عمومًا في الوطن العربي، وبصرف النظر عن التيارات المتباينة والمتعددة: البعثية والبومدينية والناصرية... إلخ. وليست هذه النقاط إلا الانعكاس المباشر للضعف البنيوي الذي تعانيه المجتمعات العربية، بما هي تشكيلات وطنية.

في مستوى التصور العام أولًا، يبدو هذا الضعف في مفهوم العمل الجماعي القومي نفسه. إذ شاركت الحركة القومية العربية جميع الحركات الوطنية في نظرتها التقدمية والطليعية، بل تجاوزتها فيها. وهو المفهوم الذي ينظر إلى العمل القومي وكأنه تحقيق لانقلاب جذري في مجتمع يوصف بالانحطاط والعجز، ولا يمكن تحويله إلا عن طريق بناء سلطة خارجية، أي خارجة عنه ولا تعكس حقيقته، سلطة طليعية تجسّد جميع الفضائل، وتتصدر الحياة السياسية باعتبارها المصدر الوحيد لقيم التقدم والعقل كلها. ففي هذا التصور العام توجد في صورة كامنة جميع بذور الانحراف المقبل الذي سوف تشهده السلطة الوطنية التي تظهر مستقلة كليًا عن المجتمع، مكتفية بذاتها، مطلقة وتعسفية. وكان تحديد صلاحيات السلطة الوطنية يبدو بالضرورة، في إطار مثل هذا التصور، كمحاولة لحرمانها من القوة وحرية المبادرة اللازمتين لتحقيق الانقلاب المطلوب في الهياكل والقيم الاجتماعية، وبالتالي كمؤامرة ضد إرادة التقدم والتحديث. ولم يكن من المقبول أن توجد في هذا المجال، معارضة سياسية أو فكرية تتنازع مع السلطة على اقتسام الفضاء السياسي، أو تضعف بانتقاداتها سطوة السلطة والصورة البراقة التي تعطيها القيادة الإلهامية عن نفسها، أو حتى أن تظهر نفسها كما لو كانت تشكّل تيارًا مختلفًا ومستقلًا عن التيار العريض الوطني الشامل الذي تجسّده في نظرها الدولة، اللهم إلا إذا أرادت أن تتهم بالعمل على تقسيم الشعب وإثارة الفتنة فيه. باختصار، كان على المعارضة إذا أرادت أن تكون حاضرة بجسدها وبصورة شرعية، أن تنفي ماهيتها السياسية وتقبل أن تكون زينة لسلطة واحدية حريصة على أن تظهر بمظهر السلطة الديمقراطية والحضارية في نظر المؤسسات التمويلية الدولية والرأي العام العالمي.

إن تحول الحركة القومية إلى دولة، وتطابقها معها، وفي ما بعد تحويل الدولة القومية إلى بديل من الأمة ومبرر لوجودها عوض أن تكون أداة في يد الحركة - الحركات - الاجتماعية والسياسية القومية والتعبير عن إرادتها، كرس هذه النزعة العميقة وزاد من قوة الشعور بخطورة المهمة التاريخية التي كلّفت الدولة نفسها بها، أو كلّفتها بها «الطليعة» والمجموعات الحاكمة، أعني مهمة بناء الأمة وتحديثها كفاعل تاريخي وأصل أي تقدم حضاري. إذ تحولت الدولة بذلك إلى الوكيل الحضاري والمربّي الكوني والعام للمجتمعات، وذلك بصرف النظر عن العقيدة التي كانت تلهم قادتها، معتدلين كانوا أم مغالين.

في الواقع، لم يكن التركيز على مفاهيم الديمقراطية والمجتمع المدني واحترامهما من المفاهيم الأساسية التي تثير الفكر الانقلابي أو الثوري أو تؤثر فيه، لا في الوطن العربي ولا في أي منطقة أخرى من العالم. ولهذا كانت السلطة المطلقة تنمو على قدر نمو النزوعات الثورية والتحويلية التي تكلّف بها السلطات الانقلابية نفسها أو التي تنتزع تكليفها بها من المجتمع.

مثل ما تميل الدولة الديمقراطية إلى الظهور بمظهر الدولة الإدارية والتسييرية، من دون طموحات تحويلية جذرية، تظهر الدولة الثورية على العكس دولة تبشيرية هجومية وتغييرية بالتعريف. فبقدر ما تستمد الأولى من تجسيدها المباشر والكامل للإرادة الجمعية ماهيتها كسلطة في الأساس شرعية، تقوم قوة الثانية و«شرعيتها» على ما تمثّله من قدرة على قلب المجتمع وزعزعة توازنه واستقراره، ونفي وجوده كحقيقة مشخّصة تاريخية تعبّر عن الهياكل المفوتة وعن الانحطاط والتحلل المرفوضين. فهي لا تستطيع أن تعمل حقًا إلا إذا قبل المجتمع أن يستقيل كقوة مستقلة ومتميزة، ويسلم نفسه ومصيره للدولة والسلطة الطليعية. وعندما يوكل المجتمع إلى الدولة مهمة تحويل بُناه من دون شروط، لن يكون بإمكانه بعد ذلك أن يطلب منها تقديم حساب آخر إلا الحساب المتعلق بإنجازاتها على طريق التحويل والتغيير. وهذا هو الأمر الذي يدفع المسؤولين في هذه الدول إلى تصوير أنفسهم على مدار السنة وهم يدشّنون الشركات والمشروعات الصناعية أو الزراعية الجديدة، ويفتتحون المدارس ومراكز الإسعاف والمستوصفات

والمشافي والمرافق العامة، حتى لو اضطرهم الأمر وفقر الحال إلى اختلاقها وبنائها في الخيال وعلى الورق. فهذه الإنجازات هي التعبير عن الشرعية الوحيدة «الثورية» التي يمكن اكتسابها، أو هي خطاب الشرعية الخاص بها الذي يقابله في الدولة الديمقراطية خطاب الانتخاب العام وحكم الأغلبية.

لكن هذه المهمة التي تعطي من جهة صكًّا مفتوحًا للدولة في ما يتعلق باتخاذ القرارات، تكبلها أيضًا من جهة أخرى بالمطالب والمطامح الاجتماعية غير المشبعة. والمفارقة في هذا المجال هي أن طاقة الدولة على إرضاء هذه المطالب والطموحات تتناقص بقدر ما يزداد اعتماد المجتمع على هذه الدولة والتسليم لها ورمي المسؤولية عليها، أي بقدر تخليه هو نفسه عن المسؤولية في بناء ذاته ومصيره. ففي هذا التخلي يكمن الحافز إلى تكوين الدولة النخبوية أو إلى جعل نمو الدولة هدفًا قائمًا بذاته أو الهدف بعينه. وهذا ما يعكسه النمو المتزايد في قطاع الخدمة العامة، المدنية والعسكرية، الذي احتل المرتبة الأولى، وبفارق كبير جدًا، في توزيع الميزانية في العقود الماضية، وذلك بصرف النظر عن طبيعة النظام الاقتصادي والسياسي في الأقطار العربية[24]. إن تحول الدولة إلى المصدر الرئيسي لاستلاب المجتمعات النامية يتلاءم طردًا مع تعليق هذه المجتمعات آمالها كلها على الدولة. ومن المفارقة أن هذا التوظيف الوهمي في الدولة يزداد مع تزايد الإحباط النابع من إخفاق هذه الدولة في الرد على هذه الآمال. والسبب في ذلك أن الحاجة إلى وسيلة للعقلنة والتنظيم الاجتماعي وبث التناغم والانسجام والإنجاز تصبح أكثر إلحاحًا بقدر ما يزداد سقوط المجتمع في الفوضى وشعوره بالحرمان. وهذا هو جوهر الآلية التي تهدد بتحويل الدولة في العالم الثالث، إلى وحش مقدس، وتدفعها إلى أن تبتلع المجتمع نفسه الذي يعبدها. إن الدولة تتحول هنا إلى المعبود الأول للمجتمع بقدر ما يبرز عجزها عن تحقيق الإنجازات الموعودة، ويزداد الإحباط الناجم عن إخفاقها.

---

(24) انظر على سبيل المثال: Samir Amin, *Irak et Syrie 1960-1980: Du Projet national à la transnationalisation*, Documents; 61 (Paris: Minuit, 1982), and Hanna Batatu, *The Egyptian, Syrian, and Iraqi Revolutions: Some Observations on their Underlying Causes and Social Character* (Washington, D.C.: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1984).

هذا هو السياق الذي تندرج فيه المشكلة التي كثيرًا ما أصبحت تثار اليوم في شأن الشرعية في الفضاء السياسي العربي.

الواقع أن الدولة التي تعرض نفسها منذ البداية باعتبارها الصعيد الأعلى الذي يأخذ على عاتقه، في خارجيته واستقلاله، مهمة تحويل المجتمع وتبديل قيمه وغاياته، لا تستطيع أن تضمن لنفسها أي شرعية مسبقة. إنها ترمي نفسها في المغامرة التحويلية التاريخية من دون أي رصيد. ولا تكتسب شرعيتها إلا تدريجيًا بقدر ما تثبت مقدرتها على تحقيق اندراج المجتمع «المتأخر» في التاريخ والحضارة الموعودين، أي بقدر ما تنجح في إعادته إلى مجال الكونية التي تعتقد أنها تمثلها وتقوده إليها. إن مأساة كل سلطة انقلابية هي أنها بقدر ما تتمتع بحرية الحركة تفتقر إلى الشرعية، أي إلى هذا العمق الأخلاقي أو المعنوي، الذي يضمن للدولة ثقة المنضوين تحتها وولاءهم وتعاونهم. ومن الممكن الحديث هنا عن بنية سياسية مقطوعة الرأس، بمعنى أن غياب الثقة المسبقة بالنظام يحرم الدولة من هامش المبادرة والمبادهة والمرونة العملية الضروري لتحقيق الاستقرار والاستمرار. فالشرعية لا تتمثل هنا برأسمال معطى تستند إليه النخبات الحاكمة عند الدخول في اللعبة السياسية الرسمية، لكنها تظل فضاءً يحتاج إلى البناء ورأسمالًا ناقصًا يحتاج تكوينه والحفاظ عليه إلى مراكمة المكاسب والإنجازات. ومن هنا كان الإخفاق في إنجاز المشروع التغييري، مهما كان نوعه، بالضرورة فاتحة لأزمة تتجاوز النظم والفئات والحركات التي ارتبطت به تاريخيًا لتصيب الفكرة التقدمية ذاتها المتماهية مع مهمة التغيير التاريخي، وتقضي على مبرر وجودها، كما تصيب الأجهزة والمؤسسات التي ارتبطت بها.

من بين النقائص البنيوية الأخرى التي اتسمت بها الحركة القومية العربية ما كان يتعلق بالبناء العقائدي أيضًا. فغالبًا ما حجبت تمائمية الشعارات وصنمية المفاهيم في هذه الحركة الواقع العملي، وحدّت من مقدرة القيادة والشعب معًا على التمييز الدقيق لعلاقات التناقض ووشائج القربى والتحالفات. وهكذا حصر مفهوم الأمة، كما حصرت علاقة الأمة بالدولة، بل وبالإقليم والتاريخ، في

التصور التقليدي للجماعة الثابتة والخالدة التي تتجاوز العالم والتاريخ، وتفرض نفسها بصرف النظر عن تغير المعايير والتحديات والحاجات. وأصبح هم النظرية القومية العربية هو إثبات هذه الاستمرارية وهذا الخلود، أي نفي تاريخ التحول ومقتضيات التغيير الذي يفرضها التاريخ المعاصر نفسه، التي يؤدي تجاهلها إلى زعزعة أسس الأمم السابقة وحلّها، مهما كانت قوة شخصيتها التاريخية وطموحاتها ووحدتها. وما ينطبق على القومية العربية التي تشكّل الأنموذج الأنضج والأكثر اتساقًا للحركة الوطنية، ينطبق بصورة أكبر على القوميات القطرية، مثل الفرعونية والفينيقية والسومرية والخليجية ...وغيرها. فبتصويرها الأمة كحقيقة ناجزة وكوحدة صلدة، عملت الفلسفة القومية وهي فلسفة كلاسيكية تقليدية لم تتغير منذ القرن الماضي [التاسع عشر] - على تغييب ما يجيش به الواقع من التباين والتمايز والانقسام والتناقض، وإبعاده عن الوعي، وبالتالي على طمس الحاجة إلى البحث عن الحلول الملائمة له، وإلى بذل الجهد وخوض الصراعات وتحقيق التسويات التي يقتضي التوصل إليها عملًا متواصلًا غير مضمون منذ البدء، بل جعلت من الأصعب فهم هذه التناقضات وإيجاد الحلول العملية لها.

يمكن تعميم الملاحظة نفسها على النزعة القوية التي كانت سائدة نحو المطابقة البسيطة والسهلة النابعة من دون شك من مناخ الكفاح ضد الاستعمار، بين الدولة والأمة والشعب والحكومة.

الحال إن هذا التصور المبسّط لمسألة التكوين القومي، حرم الحركة من فهم التحولات والوقائع العميقة التي طرأت على الوجود القومي العربي، التي لا يمكن من دونه النفاذ إليه أو تغييره. ومن أهم هذه التحولات والوقائع ما يتعلق بالمفهوم العام للعرب كشعب وجماعة. إن الفضاء العربي الذي نجم عن تفكك الإمبراطورية العثمانية وانهيارها لا يشبه إلا جزئيًا ومن بعيد المجتمع العربي الأول الذي اندفع تحت راية الإسلام من الجزيرة العربية في القرن السابع ليفتح العالم ويبني في إثر هذا الفتح الدولة والجماعة الإسلاميتين. والمقصود أن حقيقة هذا الوجود العربي المعاصر، مختلفة كثيرًا عن واقع عالم العرب الأول.

من ناحية التركيب الأجناسي، ليس العرب المعاصرون إلا ثمرة التمازج الواسع والعميق بين شعوب الإمبراطورية الإسلامية في مراحلها المتعاقبة، الآسيوية والأفريقية والأوروبية أيضًا، واختلاطها مع الأرومة العربية الأولى التي عملت بمثابة الخميرة لهذه الحركة التاريخية القوية. وحتى هذه الأرومة، أي عرب الجزيرة الفاتحين، ليسوا هم أنفسهم إلا محصلة الاختلاط والتمازج بين شعوب مختلفة، ثقافةً وسكانًا، نبطية وكلدانية وآرامية في سورية والعراق ولبنان والأردن وفلسطين، قبطية وأفريقية في مصر والسودان، بربرية في المغرب، إضافة إلى الشعوب الصغيرة الأخرى التي وجدها العرب على طرق فتوحهم ودمجوها في مشروعهم التاريخي الديني والسياسي والحضاري. وهذا يعني أن المجتمع العربي الجديد يتكوّن اليوم من سكان معرّبين أكثر مما يتكوّن من عرب أصيلين أو أصليين. وكان الفضل للإسلام في تحويل هذا الخليط الواسع من الشعوب والأقوام إلى أمّة واحدة، وجدت في اللغة والثقافة العربيتين عنصر وحدتها واتساقها وتفاهمها. وعلى عكس ما حصل في اليابان، كان لا بد للاحتكاك مع أنموذج الدولة الوطنية الحديثة وما رافقه أيضًا من تراجع في الشعور السياسي الديني، ألا يثير هزة عنيفة في وعي هذه الأمة ويدفع بها على طريق أزمة هوية حقيقية. ففي هذا التركيب التاريخي تكمن أسباب التباس الوضعية التي وجد المجتمع العربي نفسه فيها في العصر الحديث وارتباكه في فهم تعقيداتها. إذ كان معظم النخبات السائدة في الوطن العربي من أصول أجناسية خليطة تفتقر غالبًا إلى أي شعور عربي، خصوصًا كانت العروبة صفة سكان البوادي والأرياف، وكانت إذًا غير قادرة على أن تجد في دعوة العروبة تعبيرًا عنها، وبالضرورة عن مصالحها كنخبات سائدة. ثم إن التقدم على طريق الحداثة السياسية، والتأثر المتزايد بالثقافة السياسية الأوروبية، كان يقود، وبصورة تلقائية تقريبًا، إلى تبلور مشاعر القوميات الصغيرة والأجناس والخصوصيات العديدة التي كانت تحويها وتجمع بينها مشاعر الهوية السياسية الإسلامية، التي بقيت تحت الأرض تتغذى من ثقافات فرعية ظلّت حيّة أو غيّرت من أشكال تمظهرها خلال الحقبة التاريخية الطويلة الماضية. وكانت هذه الثقافات في الغالب وبالضرورة ثقافات عصبيات ضيقة أو جهوية محلية تنتمي في منطق اشتغالها إلى عصر مضى، ويشكّل إحياؤها تحديًا إضافيًا لمسار الحداثة العربية العقلية والسياسية.

من الناحية الاجتماعية، تبدلت بنية المجتمعات العربية تبدلًا جذريًا، على مستوى الديناميات والنزوعات العميقة لها أم على مستوى الهياكل والتوازنات الحيوية. فلم يعد الوطن العربي اليوم هذا التجمع الطبيعي من القبائل المتخاصمة التي تعيش على الترحال والحرب، أو هذا التآلف الملحمي الذي تشكّل في ظل الإسلام وتحت تأثيره في سبيل تحقيق المهام العظيمة ورفع راية الدين الحنيف ومدّ نفوذه وإشعاع رسالته إلى أبعد نقطة ممكنة.

إنه يشكّل، على العكس من ذلك، مجتمعًا عاديًا لا يملك لا رسالة كبرى ولا مشروعات طموحة، ويتكوّن من أغلبية من الفلاحين الفقراء والمغلوبين على أمرهم، ومن مدن منتفخة ومتضخمة على شفا الانفجار، ومن حرفيين تسحب الصناعة الحديثة الأجنبية البساط من تحت أقدامهم. ولا تزال معالم حقبة الانحطاط الطويلة تجرّ ذيولها من خلال ما بقي من عقليات إقطاعية وروح عسكرية وأصحاب تجارة وصناعة ضعيفة يرتعدون تحت سياط انتصار الرأسمالية المركنتيلية التي تهددهم بالخنق والاختناق. فجميع توازنات هذا العالم تعكس، بخلاف مجتمع العرب الأول الأسطوري، هشاشته وفقره وحساسيته.

من الناحية الجيوسياسية أخيرًا، لم يعد عالم العرب هو ذاك الوسط الصحراوي الذي يمثل جوف الجزيرة مع امتداداته المتحضرة أو شبه المتحضرة في سورية والعراق. إنه يغطي اليوم مساحة هائلة تمتد على اتساع قارة كاملة من الأطلسي حتى حدود إيران، ويتكوّن من شعوب ومناطق متعددة ومتنوعة، وينطوي على إمكانات بشرية واقتصادية كبرى. باختصار إنه عالم يحتل موقعًا استثنائيًا في الاستراتيجية العالمية، ويمثّل ملتقى طرقٍ إجباريًا في شبكة الاتصالات الدولية. تلك هي الواقعة الأولى.

أما الواقعة الثانية، فإنها تتعلق بالأوضاع التي رافقت نشوء هذا المجتمع العربي الحديث وأثرت في تكوينه. إن السمة الأكثر بروزًا وخطرًا في الوقت نفسه التي تظهر للباحث الاجتماعي هي أن عالم العرب ما بعد العثماني كان يفتقر بصورة محزنة، على مستوى الأقاليم أم على المستوى الشامل، إلى القوى الاجتماعية الحيّة والمنظّمة التي كانت قادرة على أن تحمل على عاتقها مسؤوليات

بناء الدولة الجديدة وتنظيم المجتمعات وتوجيهها. فبين عالم الفلاحين المهمّش الذي يعيش في شبه عصيان مدني دائم من جهة، والحشد الضيق من المجموعات المسيطرة المتنافرة - من شبه إقطاعيين غيابيين وكمبرادوريين ملتصقين بالسوق الخارجية، وتجّار مرابين، وهيئة متخلفة ومتراجعة من علماء الدين والنخبات المثقفة الجديدة التي لا تزال في طور النشوء - من جهة ثانية، كانت الدولة، بما تملكه من ثقل بيرقراطي وقدرة على القسر، هي وحدها التي تبرز كنقطة لقاء ومركز ثقل ترسو عليه العناصر المتنافرة والمتباينة للمجتمع، وبشكل أساسي للنخبة الكسموبوليتية والمنطوية على عوالمها وأوساطها الخاصة في الوقت نفسه، وبالتالي العاجزة عن ربط الاتصال المباشر في ما بينها. وأدرك القوميون منذ البداية هذا المركز الاستثنائي للدولة وصاروا يتمسكون بها كما لو كانت خشبة الخلاص الأخيرة. لكنهم كانوا يراهنون على الدولة كوسيلة لتحقيق الاندماج القومي في الوقت الذي كانت تسقط فيه شيئًا فشيئًا تحت سيطرة الدول الأجنبية، وتخرج من أيدي المجتمع الذي تنتمي إليه. وهذا هو في الواقع المأزق والإحراج الذي سوف تواجهه النخبات الوطنية كلها، والذي سوف يجعلها تتردد بين التعاون النسبي مع السلطات الأجنبية على أمل تحقيق الإنجازات والإصلاحات، السياسية والاجتماعية الضرورية، أو الارتماء في حركة المقاومة ومناهضة الاحتلال التي تهيّج بها قلوب جميع الشعوب التي تشعر بالعزلة والاستبعاد، وتطمح إلى تأكيد وجودها وحقيقتها كمصدر مباشر ووحيد لأي شرعية سياسية حقيقية.

الواقع أن وجود هذه القوة الاجتماعية القائدة، المنظّمة والموحّدة، طبقة برجوازية مؤسسة فعلًا كانت أم أرستقراطية مهيمنة أم نخبة وطنية متسقة ومتفاهمة، قادرة على تأمين الحد الأدنى من التسيير العقلاني للمجتمع وحل تناقضاته الذاتية، ومن ثم تأسيس شكل ما من أشكال الشرعية الفاعلة، هو الذي كان ينقص، وبقوة، حركات التمرد والمقاومة الشعبية المتعددة التي شهدتها المجتمعات العربية التي نشأت في إثر تفكك الدولة العثمانية، وهو الذي حتم هزيمتها. ففي هذا النقص يكمن الفراغ الذي نجحت القوى الأجنبية في استغلاله لإيجاد موقع لها داخل الحقيقة الوطنية وضدها. فمن خلال إمساكها بالمجتمع من رأسه، كانت هذه القوى قادرة على التحكم بتوازناته كلها، واحتكار وظيفة التنظيم الدقيقة -

والتفكيك معًا - لأجزائه، وهذا ما قامت به فعلًا من منظور مصالحها الاقتصادية والاستراتيجية الخاصة[25].

يمكن اعتبار أنموذج ما حصل في منطقة الخليج العربي مثالًا آخر على ذلك. فهو يعكس بأوضح صورة عبثية الوضع الذي أدى في منطقة واحدة كاملة التجانس

---

(25) لعل انفراط عقد الثورة العربية الكبرى في عام 1916 أفضل مثال على ذلك. فالضعف المعنوي والمادي للقوة الرئيسة للثورة تجسد أساسًا في انقسام الرأي العام، خصوصًا لدى الزعماء، كما تجسد في انعدام الاتساق والتنسيق الفعلي بين أطراف التحالف العربي المكوّن من قوى لا يجمع بينها اجتماعيًا وسياسيًا شيء تقريبًا. وهكذا ما كان من الممكن لدخول جيوش الثورة العربية عاصمة الأمويين إلا أن يعطي المثال الساطع على الفوضى وانعدام النظام والوعي السياسي معًا. وكان هو نفسه مصدر نزاعات وحزازات لن تنتهي بين الزعماء قبل أن تقضي على الثورة ذاتها. لقد كان الصراع على اقتسام مناطق النفوذ داخل الدولة والإدارة قبل أن تقوما فعلًا معادلًا لضيق أفق الرجال القادة وخصوصية مصالحهم. ولا تعكس خصومات الزعماء وعجزهم عن فرض قيادتهم وسلطتهم فحسب، وإنما تبرز أيضًا الغياب المأساوي لأي رؤية واضحة لمقتضيات العمل وحاجات الناس والشعوب الذين تطّعوا لقيادتهم.

هذا ما يفسر السرعة التي نجح فيها ممثلو الأقاليم العربية المختلفة المشتركة في الحركة السورية والعراقية والحجازية، في فرض أنفسهم وإعلان استقلالهم المنفصل قبل أن تُجلى نتائج المعارك ذاتها، على عكس الالتزامات المبدئية التي أخذها الجميع على أنفسهم قبل بدء الثورة. وما كان من الممكن لهذا التصرف إلا أن يضفي مشروعية جديدة على عمل ابن سعود ضد الهاشميين، وأن يحظى برضى أولئك الذين كانوا المستفيدين المباشرين والرئيسيين من التفتيت العربي. وليس قبول الهاشميين بهذا التقسيم، وتسمية أبناء الشريف حسين ملوكًا على الممالك المستقلة في سورية والعراق والأردن، إلا الشهادة الصريحة على غياب الوعي السياسي لدى طبقة قيادية لم يكن التحرير يعني عندها شيئًا آخر إلا تقاسم الإرث السلطاني. وهذا ما جعل من الاستقلال منذ البداية الوسيلة لخدمة المصالح الخاصة للفئات التي نجحت في التصدر، وفي ما بعد في التعاون مع السادة الحقيقيين.

بسبب غياب أي مفهوم للمصلحة الوطنية الحقيقية لديها، أدركت التجمعات المختلفة التي شاركت في الثورة أن التحالف الواسع الذي كانت تدخل فيه أصبح عائقًا أمام تحقيق مصالحها لأنه مناقض للمصالح التي تسعى إليها الدول العظمى. وهكذا سارعت إلى التخلي عن الحلف القومي والتحقت بمعسكر المتعاونين الذين احتفظت لهم سلطات الاستعمار بوظيفة الكمبرادور المحلي. ولن تلبث استقالة الأسرة الهاشمية والاضطراب والحيرة التي أصابت الرأي العام الشعبي حتى أقنعت هذه المجموعات بصحة الاختيار الذي لجأت إليه. وهكذا تخلت أيضًا بضمير مرتاح عن طموحاتها القومية وقبلت بالعمل في ظل سلطات الحماية الأجنبية. والمقصود أن الاستقلال العربي الذي كان يحلم به الجميع كان ممكنًا لو أن أعيان المصالح التجارية، والأمراء الصغار وزعماء التنظيمات السورية والعراقية رفضوا المخططات المهينة التي فرضت عليهم وقبلوا معًا بتوجيه بنادقهم، بعد الحرب العربية - التركية في اتجاه مقاومة قوى الاحتلال الجديد الغربي.

إلى القبول بوجود دول متعددة، لا يتجاوز عدد سكان بعضها أحيانًا مئات ألوف الأفراد، ينتمون جميعًا إلى أرومة عربية واحدة، بل أحيانًا إلى قبيلة واحدة[26]. لكن إذا كانت حماية المصالح النفطية هي التي حسمت في مسألة تقسيم منطقة الخليج فإن مصالح الإستراتيجية الكبرى هي التي وقفت ولا تزال تقف وراء تقطيع أوصال الهلال الخصيب.

مع بعض الفوارق البسيطة، هذا هو الوضع الذي سوف يسم كذلك تطور الأوضاع الوطنية في المغرب العربي. فبعد النزوع العميق والعلني للعمل الموحد في سبيل التخلص من الاستعمار، سوف تختار النخبات المغربية في النهاية طريق الاستقلالات المنفصلة. وهكذا سيتم الابتعاد شيئًا فشيئًا عن روح ميثاق الصومام الذي أكّد أن شعوب المغرب أصبحت بعد التجربة على اقتناع تام بأن النضال في صورة منفصلة ضد العدو لن يكون له نتيجة أخرى غير إخفاق الجميع، وإعطاء المحتل الفرصة الذهبية للانقضاض على الحركات الوطنية المغربية وسحقها حركة حركة[27]. وكما حصل في المشرق العربي، لن تلبث عبارات التأكيد على وحدة المغرب العربي وأصالتها وانغراسها في التاريخ المجيد وتحققاتها السياسية في عهد الدول الفاطمية والموحدية، وأهميتها في تفجير الكفاح التحريري ذاته في الأقطار المغربية المختلفة في حقبة ما بين الحربين[28]، أقول لن تلبث حتى أخلت مكانها للفكرة النقيضة القائمة على الدفاع عن وطنيات متميزة ومغلقة على ذاتها، باحثة كل منها على حدة عن هوية خاصة مستقلة، حتى لو كان ذلك على حساب الحقيقة التاريخية، ولقاء تشويه التراث الواحد والتمثيل به. وفضلت النخبات المغربية أيضًا أن تقود معركتها الصعبة من أجل الاستقلال والتنمية من

---

(26) تمد قبيلة العنيزة التي ينتمي إليها الحكام السعوديون نفوذها في عدد من مناطق الخليج، بل تتجاوز ذلك نحو مناطق واسعة أردنية وعراقية وسورية.

(27) انظر: «ميثاق الثورة الجزائرية،» مؤتمر وادي الصومام. 20 آب/ أغسطس 1956؛ «أفريقيا السائرة نحو الوحدة،» المجاهد (نيسان/ أبريل 1958)؛ ومحمد حربي، «الوطنيون الجزائريون والمغرب العربي، 1928-1954،» وعلي أومليل، «النخبة الوطنية وفكرة المغرب العربي،» في: محمد عابد الجابري [وآخ.]، وحدة المغرب العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).

(28) André Mandouze, *La Révolution algérienne par les textes: Documents du F.L.N.*, Cahiers libres; 16 (Paris: F. Maspéro, 1961), p. 14.

داخل الحدود الضيقة التي ارتسمت في ظل التاريخ الاستعماري. واستمرت في رمي مسؤولية هذا الخيار واحدتها على الأخرى خلال أعوام طويلة، تمامًا كما استمرت النخبات المشرقية، البعثية والناصرية والقومية يتهم بعضها بعضًا بتخريب الخيار الوحدوي أو الوقوف ضده. ولن تكتشف هذه النخبات أهمية هذا الخيار في المغرب والمشرق معًا، وضرورة تحقيقه إذا أرادت السير في أي مشروع جدّي ومتّسق للتنمية إلا بعد عقود عدة، وتحت تأثير ما شهدته وتشهده أوروبا من توجّه ثابت نحو الاندماج الاقتصادي والسياسي.

في الواقع، كانت تجربة الاستعمار تجربة مدمّرة في المشرق والمغرب على حدّ سواء. وضاعف من طابعها المدمّر هذا، الانقسامات الداخلية التي كانت تعرفها النخبات العربية. وخرجت المجتمعات العربية منها نازفة، مكسّرة، فاقدة لأي نظام داخلي أو نقطة ارتكاز فعلية، مجتمعات حُطِّمت بُناها وقُضِي على ثقافتها الحيّة الفاعلة وعلى روح السيادة والكرامة فيها، وبالتالي على حسّ المسؤولية الجماعية الذي لا غنى عنه في تكوين النخبات القيادية الحقيقية، وبناء أي نوع من أنواع الوطنية، عربية كانت أم قطرية. وهكذا وجدت هذه المجتمعات نفسها مفتقرة إلى وسائل تنظيمها من داخلها.

بدلًا من هذه الطبقة القيادية التاريخية التي زادت من قوة الحاجة إليها الصعوبات والمشكلات العويصة التي أورثها الاستعمار، لم يعرف عالم العرب لما بعد الاستقلال إلا مجموعات قيادية ضعيفة وعاجزة، إنسانيًا وأخلاقيًا، لا يضاهي جهلها بمعطيات السياسة الدولية إلا تجاهلها الأعمى لكل ما يثير المجتمعات الانسانية ويحفزها على العمل ويدفع بها نحو الكمال. إذ ورث هذا العالم زعامات كثيرة، تتساوى في الوضاعة والشره، لا يحرّكها إلا حب النفوذ والسلطة ولا يثير حماستها إلا البحث الدائب عن المصالح الشخصية. تدفع بها محدوديتها وضيق أفقها ومصالحها بالضرورة نحو الخصومة الدائمة والتنافس على كسب الأتباع والمصفقين والانتهازيين الذين يقدمون إليها في ما يتميزون به من انعدام الوزن والثقافة، الفضاء الذي تحتاجه لتبرز عبقريتها ومواهبها. فعلى هذه الزعامات والوجاهات الصغيرة المنحطة التي تفتقر إلى أي عنصر من عناصر الرؤية التاريخية

والاجتماعية التي يحتاج إليها، تكون أي طبقة أو نخبة فاعلة، سوف تراهن الدول الحديثة من أجل تأمين مشروعيتها واستقرارها، وتجذير مفهومها في التربة العربية.

في هذه البُنى التي وصفناها يكمن تفسير المفارقة الكبيرة التي تميز التاريخ السياسي العربي الحديث، أعني التناقض البارز بين حماسة الجماهير الجامحة وبلادة القادة المحبطين، وبين التهاب مشاعر الوحدة وخطابها، والعمل المنظّم على تدمير أسسها العملية، وتحطيم شبكات التواصل والتبادل التي حِيكت عبر التاريخ الطويل، وضرب وشائج القربى الروحية والمادية. فهذه المفارقة هي التي تعطي لهذا العالم الشديد التجانس مقارنة مع جميع الأمم المتحضرة، وذلك على عكس الاعتقاد السائد، مظهرًا عبثيًا ولا عقلانيًا محيّرًا. هناك بالتأكيد عناصر خصوصية تضفي على هذا التقسيم السياسي بعض الشرعية أحيانًا، حتى لو لم تكن هذه هي الحال في معظم الحالات. لكن من سمات الأمم التاريخية الكبرى، بل من أسباب نجاحها، أن تكون في الوقت نفسه واحدة ومتنوعة. إن الأمة التي تقوم على التماثل الشامل بين عناصرها التكوينية، لا يمكن أن تطور أي نوع من المؤسسات السياسية الحضارية، وتعيش بالضرورة على التقاليد المنقولة آليًا، كما هو الحال في القبيلة. إنها لن تستطيع أن تكون أمة حضارية.

الواقع، أن مفهوم القومية العربية الذي أراد أن يفتح طريقًا أخرى غير طريق تبلور الوطنيات المحلية الضيقة، ويجنّب الوطن العربي البلقنة المدمرة، لم يستطع أن يقاوم تيار الوطنية المحلية الذي امتشقته النخبات المحلية، وكان يتماشى بشكل أكبر مع عطالة البنى التقليدية والتاريخية. والسبب النظري الرئيس في هذا القصور هو اعتماده على المفهوم التقليدي للقومية، ومركزه مفهوم الدولة - الأمة. فالمكانة المحورية التي يعطيها هذا المفهوم للدولة كان لمصلحة قوى العطالة السياسية والاجتماعية القائمة أكثر مما كان يدفع نحو إبراز وحدة الشعوب العربية. وكما خدم هذا المفهوم السلطات الأجنبية لتبرير ما سوف تشهده المنطقة في أثناء الحقبة الاستعمارية وبعدها من تقسيم عملي للفضاء الجغرافي والاجتماعي والاقتصادي، كان من الممكن استخدامه بشكل أقوى بعد الاستقلال في سبيل تطوير مرتكز شرعي للكيانات الجديدة، محوره

الانتماء للدولة، وبقدر تحويل الدولة إلى مؤسسة مركزية، تتجاوز الانتماءات الدينية والثقافية والأجناسية نفسها، وبالتالي تكوين هويات متميزة على أساس هذا الانتماء، تنفي الهويات الجماعية السابقة أو تواجهها. ثم إنه، بفضل ما يفترضه مفهوم الدولة الوطنية من تأكيد السيادة المطلقة، أصبح من الممكن تبرير قطع العلاقات وتدمير شبكات التواصل الاقتصادية والثقافية والبشرية بين التجمعات والمناطق العربية المختلفة، وتكريس التقسيم الأصلي وترسيخه في الواقع والوعي معًا. فأول مرة يصبح الكيان السياسي في التاريخ العامل الفاصل في تكوين الكيان الثقافي والروحي والإنساني، بما في ذلك ضبط حق الزواج في جماعات وكيانات أخرى، وترسيم حدود مغلقة تمنع تنقّل الأفراد والبضائع، حتى لو أدى ذلك إلى التضحية بمصالح الجماعات البشرية المحلية الحية، كما تعبّر عن ذلك الأوضاع الصعبة التي يعيشها العمال العرب المهاجرون في أقطار عربية غير أقطارهم، بما في ذلك طردهم الجماعي عند حصول الخلافات بين الأنظمة. ويكفي أن نشير في هذا المجال إلى أن بطاقات الهوية نفسها لم تكن موجودة أصلًا.

الحال أن وجود كيانات سياسية متعددة ومتنازعة في الحقبة الماضية ماقبل القومية، حتى في الحالات القصوى كحال النزاع المسلح بين سلطانين، لم يكن يؤثر عمليًا في استمرار تبادل المصالح الاقتصادية والعلاقات الثقافية والإنسانية بين السكان، بل على تنميتها، وبالتالي على تكوين الوحدة والهوية الجماعية المتجاوزة الحدود السياسية. وعلى العكس قاد خطاب الخصوصية المطور في سياق مفهوم الدولة الوطنية، في المنطقة العربية وفي العالم الثالث بأجمعه، إلى تعزيز إرادة التقسيم والأقطعة، وتفتيت الفضاءات الاقتصادية والثقافية، وعمل بالضرورة على قتل فرص التنمية، كما عمل على زرع الخلافات والنزاعات والفتن الدائمة بين دول تعتبر عدم الرجوع الدائم والمطلق إليها والطاعة العمياء لقيادتها بمنزلة ردة وتحدٍّ لسلطتها وشرعيتها. من هذه العوامل المتعددة نشأت البذور العميقة للانحلال الذي أصاب هذه المنطقة وحرمها من فرص التقدم والتنمية المطردة، وقادها نحو التدمير الذاتي. فالدولة الوطنية لا يمكن أن تولد وتستقر وتطمئن لولاء سكانها لها، أي أن تصبح مركز ولاء عام، روحي ومادي، من دون أن تنتزع لنفسها من الفضاء الشامل الماضي فضاءً خاصًا تؤسس عليه

هوية وقانونًا وجماعة خاصة، أي من دون أن تحطّم هذا الفضاء الشامل، وتقضي على فرص التقدم الكامنة فيه.

أما الواقعة الثالثة، فهي أن هذه العملية التاريخية التي شهدت ميلاد الفكرة القومية وإحباطها معًا أنتجت في المجتمع العربي وطوّرت نزعات أساسية لدى الأفراد والجماعات ليس من الممكن من دون تحليلها فهم المواقف السياسية والاجتماعية الراهنة. ومن هذه النزعات ما يعكس شعورًا عميقًا ومتجذرًا بالإحباط والنقمة على الغرب. إذ كانت النخبات القيادية العربية في المغرب والمشرق قد علّقت، في عزّ معاركها القومية، الآمال العريضة على الغرب ومبادئه المتعلقة بحق الشعوب في تقرير مصيرها وبقيم الحرية والقانون التي لم يكف الغرب عن التذكير بها والتركيز عليها. لكن جميع الاتفاقات التي وقعت في هذا المجال مع السلطات الغربية حرّفت أو خرقت بصورة تامة. وضاعف من هذا الشعور وأكّده الازدراء الذي عوملت به الشعوب العربية في ما بعد، والعمل المنظم الذي مارسته الدعاية السياسية والصحافية في البلاد الغربية لتشويه صورة العرب. ويعمل في الوقت الحاضر، استمرار الصراع العربي - الإسرائيلي من جهة، والدعم الثابت الذي لم تكف البلدان الغربية عن تقديمه إلى إسرائيل من جهة ثانية، على زيادة هذا الشعور، ويبعث إلى الحياة القضايا المعلّقة القديمة في الذاكرة التاريخية[29].

---

(29) عندما نشرت السلطة البلشفية في عام 1917 محتوى الاتفاقات الفرنسية البريطانية المسماة اتفاقيات (سايكس - بيكو) في شأن اقتسام الوطن العربي، حاول القوميون العرب إعادة العلاقات والتفاهم مع المسؤولين الأتراك الذين كانوا في الجهة المقابلة، واقترحوا عليهم بناء جبهة مشتركة ضد النفوذ الغربي. إن التشدد والاستفزاز اللذين أظهرهما القادة الأتراك هما اللذان قادا هذا المشروع نحو الإجهاض. بيد أن المعسكر العربي أظهر أيضًا من طرفه الكثير من الانقسام وعدم الاتفاق. ذلك أن مثل هذا التراجع كان يعني الاعتراف من القادة العرب بخطأ الطريق التي اتبعوها في التحالف مع الدول الغربية ضد الأتراك. وهكذا عمل العرب وكأنهم لم يسمعوا بهذه الاتفاقات (سايكس - بيكو) وتجاهلوها حتى جاء اليوم الذي بدأ فيه تنفيذ محتواها بالقوة ولم يعد فيه بد من مواجهة الحقيقة. وعلى كل حال، لم يكن الموقف المعادي للغرب في أي حقبة نابعًا من العداء للحضارة التقنية الغربية أو قيمها الرئيسة، لكنه كان موجهًا على العكس ضد محاولات الدول الغربية الاستعمارية منع العرب من استملاك أسس هذه الحضارة.

بل إن العرب يتهمون هذه الدول بالعمل بصورة إرادية ومخططة لإبقاء أقطار العالم الثالث النامية كلها في وضعية الركود والهرم والتأخر والانقسام والهامشية، الأمر الذي يفسره إصرار هذه الدول على التحالف مع القادة الفاسدين والمعادين للشعب في هذه الأقطار. إذ كانت الشعوب النامية، والعربية منها =

وأخذت هذه الهوة تتسع بين العرب والغربيين وتتفاقم بموازاة اتساع الهوّة بين النخبات الحاكمة وشعوبها، وتزايد الاعتقاد لدى هذه الشعوب بعمق التفاهم المصلحي بينهما، بل اعتبار هذه النخبات الممثلة الفعلية للغرب في الأقطار العربية. ومن الطبيعي أن يعمق تقصيرها وسوء معاملتها لشعوبها هذا الشك بصدق نياتها. فإذا أضفنا إلى كل ذلك ما اتسمت به علاقات هذه النخبات الداخلية من حزازات ونزاعات وانقسامات لا تنتهي، أصبح من السهل فهم السبب الكامن وراء ما تعانيه صورة رجل السياسة من تشوّه وسلبية في الوعي العربي الحديث.

من الشك في نيّات وقدرات رجل السياسة هذا تنبع نزعة ثانية لا تقل خطرًا عن الأولى، هي غياب الثقة بالعمل السياسي ذاته وفقدان الأمل بصلاحه عمومًا. والنتيجة المباشرة لذلك هجر الطبقات الشعبية للسياسة لمصلحة النزعات الخلاصية التي تشد أنظار الجماهير، المغلوبة على أمرها والضائعة، نحو المنقذ المنتظر، رجل الثقة أو الزعيم الملهم، وفي جميع الأحوال نحو الإنسان المؤمن والمخلص القادر على التضحية والفداء في سبيل شعبه، وعلى الوقوف، بما يتمتع به من قوة معنوية ومادية، في وجه أعدائه الخارجيين وفي وجه الطبقة السياسية المحلية الفاسدة، وعلى الانتقام للشعب من كليهما في الوقت نفسه. وليس من الضروري أن يقدّم مثل هذا البطل، زعيمًا كان أم رئيسًا أم مجاهدًا، أوراق اعتماد خاصة، من برنامج سياسي أو عقائدية مقنعة. فالبرنامج والعقيدة، على عكس ما يردده عموم المثقفين، جاهزان بالنسبة إلى الرأي العام الشعبي، لا ينتظران إلا من يأخذ بهما وينفذهما. فالمطلوب باختصار توحيد الأمة التي مزقتها النخبات المتنافسة على السلطة والمتعاملة مع الخارج، وتحرير الدولة من تحكم المصالح الشخصية والخاصة فيها، أي من الزمرة التي تمسك بها من الداخل، وتقضي عليها كما تقضي الدودة الوحيدة على الجسد الحي، ثم التواصل مع الشعب والتعامل معه واحترام عقله وكرامته، وتأكيد حكم القانون والعدالة، وأخيرًا وضع حدٍّ للتدخلات الأجنبية وضمان السيادة الوطنية ضد محاولات الإفساد والتلاعب والنفاق الغربية.

= على الخصوص، تدرك أن الدافع الرئيس للكفاح ضد الغرب هو الحصول على أسس التقدم لا الدفاع عن الماضي المتخلف كما يشيع الغربيون.

لعل حالة عبد الناصر تقدّم المثال الساطع على هذه العلاقة الصعبة بين القيادة والقاعدة. فلم يحصل لإنسان أن حظي في الوطن العربي الحديث بمثل ما حظي به من سلطة معنوية عندما كرسه الرأي العام، بصرف النظر عن القطر والدين والأصل، عفويًا وخلال بضعة أعوام من استلامه السلطة، زعيمًا لا ينازع للأمة العربية. ومن دون شك كذلك، لم يحصل لزعيم أن أثّر في وعي العرب السياسي وممارستهم في العصر الحديث كما فعل هو من خلال خطاباته وعمله. لكن، ولهذا السبب نفسه، لم يحصل لمسؤول أن أثار ضده نقمة الطبقة السياسية العربية التي كانت تنقم عليه وتكرهه بالمعنى الحرفي للكلمة كما فعل هو. فالواقع أن مصدر هذه الشعبية الحقيقية التي نالها عبد الناصر وارتفع بفضلها على الزعماء السياسيين العرب جميعًا لم يكن الاعتقاد بقدرته الخارقة أو أدائه الممتاز بقدر ما كان الإيمان بصدقه وإخلاصه ووطنيته[30].

من المؤكد أن هذا الموقف من السياسة، والتطلّع إلى رجل المرحلة المنقذ والمخلّص والملاك، ليس من المواقف العاملة على إنضاج الوعي السياسي واستيعاب الحداثة الحقيقية في مجتمعاتنا. إنه يكمن على العكس من ذلك وراء عدد من الأمراض والانحباسات التي عاشها ولا يزال يعيشها الوعي والمجتمع في الوطن العربي منذ الاستقلال، بل إن الكثير من ملامح وأبعاد أزمة المجتمع العربي تبقى مغلقة على الفهم إذا لم نفهم هذا الموقف وآثاره السلبية. وتنطبق هذه الملاحظة بالقدر نفسه على سلوك الحكومات مثل ما تنطبق على سلوك المحكومين. ومن بين هذه الآثار يمثل الميل إلى الأخذ برؤية غير واقعية ولا عقلانية أو أخلاقية وشبه دينية للسياسة هو الأخطر. ذلك أن من طبيعة مثل

(30) نجد أنفسنا هنا أمام ميل أساسي وخطر يهدد السياسة بغياب الحس النقدي وبالتالي بالسقوط في العاطفية واللاعقلانية. وهو ما حدث بالفعل وساهم في إخفاق التجربة.

الحقيقة إن الخطاب العاطفي في شأن الكرامة الذاتية والمجد المستعاد كان يمثل بالنسبة إلى الإنسانية العربية التي طال إخضاعها والتنكيل الخارجي والداخلي بها، أفرادًا وجماعات، والتي جعلها تكرار الهزائم والوعود الكاذبة يائسة من كل جديد، وفاقدة لأي أفق، كان هذا الخطاب بمنزلة تعميد فعلي وبث جديد للحياة والأمل الضائعين. وهذا هو الذي يفسر كيف تحولت وفاة الرئيس إلى مأساة يونانية، لم تكن الصرخات التي رافقتها تعبيرًا عن آلام الوداع الأخير لزعيم غالٍ بقدر ما كانت التعبير عن ضياع شعب يخشى حكامه وجورهم عليه أكثر مما يخشى أعداءه، شعب أدرك فجأة يتمه.

هذه الرؤية أن تحرم أصحابها من فضيلة النظرة الموضوعية الضرورية لإخضاع السياسة وعمل السياسيين للنقد العقلاني، والاعتراف قبل ذلك بشرعية وجود المصالح المتعددة ووجهات النظر المختلفة والمتنافسة في المجتمع. وهذا ما يفسّر أيضًا كيف يتحول الصراع السياسي بسهولة إلى نزاع شخصي بين الزعماء، وتحلّ المشاجرات والتجريحات الذاتية محل المعركة السياسية الحقيقية، معركة البرامج والأفكار، وتغطي عليها.

حصيلة هذا الموقف المثالي هي أن السياسة تظل مترددة فيه بين التصور الخيالي والأسطوري، والتصور الكارثي الذي تظهر من خلاله الخلافات والتناقضات والنزاعات كخطيئة أصلية وغضب إلهي. وينشأ عن ذلك أيضًا مفهوم وهمي عن الأمة، يُظهرها كما لو كانت جماعة موحّدة بالمطلق ومتضامنة من دون تناقضات أو خلافات. وهي أمّة لا وجود لها إلا في الذهن، تتنافى كليًا مع الجماعة الفعلية الممزقة والمخترقة كل يوم بانقسامات وتصدعات جديدة. وبقدر ما تمنع هذه النظرة المثالية العتيقة من فهم ردات أفعال الأطراف المختلفة الفاعلة، بل إدراك قوانين اشتغال السياسة ذاتها، تدفع إلى الإحباط ورؤية الواقع في صورة سوداوية، وتحكم على الجماهير الشعبية باليأس وتشجعهم على تسليم أمرهم الجماعي إلى إرادة فوقية، إرادة حاكم موثوق أو، بالنسبة إلى المؤمنين الحقيقيين، إلى العناية الإلهية. وفي هذه الحال لن يكون من الممكن بالطبع طرح موضوع السلطة طرحًا سليمًا. واصطدمت جميع الموجات الوطنية العربية الحديثة بهذا الموقف الأصلي من السياسة، وعانت تشكك الجمهور وسرعة تبدل مواقفه واستعداده للانسحاب من العمل السياسي. ولم تنجح الناصرية في التغلب على هذا الحذر العميق، وبصورة موقتة ونسبية، إلا بفضل ما تمتع به رئيسها من شخصية إلهامية، وليس بسبب مؤسساتها السياسية الفاعلة.

إن الحركة القومية العربية التي خسرت المعركة الكبرى في توحيد الأمة أو الجماعة العربية لم تفقد مع ذلك دورها ووظيفتها في تسهيل التفاهم والتعاون بين الدول العربية المتكوّنة وتجنيبها الدخول في مأزق التنازع والتنافس في سبيل دفعها نحو الاتحاد كوسيلة لتأكيد نفسها وخصوصيتها وسيادتها كلها. لكن حتى في هذه الحال، يتوقف مستقبلها على نجاحها في بلورة نقد فاعل لأشكال السلوك

والمفاهيم والمواقف التي ميّزتها في تاريخها الماضي، وكانت تبدو بديهية لا تحتاج إلى أي تدقيق وتأسيس. وهذا يعني ضرورة إعادة التفكير بإشكالية بناء الأمة/ الأمم في ضوء التقدم السياسي الذي عرفته تجربة مجتمعاتنا المعاصرة بدلًا من البقاء في سجن المفاهيم القديمة الموروثة عن أفكار وتجارب القرن التاسع عشر. كما يعني القدرة على الإجابة عن المشكلات التي يطرحها هذا البناء بطريقة إيجابية وصحيحة، أي من منظور مشروع المستقبل المشترك للشعوب العربية ومتطلبات التقدم العملي، الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وليس بالتأسيس على خرائب الماضي مهما كان جمالها وجلالها الأول.

لكن، وهذه هي **الملاحظة الرابعة**، وبصرف النظر عن الشروط الذاتية المتعلقة بالوعي، لا بد من التأكيد هنا على أن من المستحيل اليوم فهم السياسة الداخلية لأي بلد كان، ومن باب أولى للبلدان الصغيرة والفقيرة التابعة، بمعزل عن الاستراتيجية الدولية. ولا يستطيع أحد أن يتجاهل أن التطور السياسي في العالم الثالث يخضع إلى حد كبير لإرادة الدول الكبرى، وأن الصراع الذي تقوده هذه الدول في سبيل السيطرة على هذا العالم والتحكّم به يشكّل اليوم رهانًا رئيسيًا في السياسة العالمية[31].

الحقيقة أن عقيدة السيادة الوطنية التي فرضت نفسها على نخبات بلدان العالم الثالث، تحت وطأة التوسع الاستعماري في البداية، ثم بالاختيار الحر

---

(31) لا داعي إلى التذكير بأن الولايات المتحدة الأميركية، قامت علنًا بتبديل أنظمة الحكم والحكام في غرنادا وبناما والفليبين وباكستان وغيرها. وهي لا تخفي رغبتها في اتخاذ الاجراءات الكفيلة بقلب الأوضاع والنظم القائمة في العالم الثالث التي تشك في ولائها. وما يحصل في أفريقيا يعبّر بشكل أقوى عن هذا الأمر، حيث قاد التنافس بين الدول الكبرى المختلفة على السيطرة على النظم ودعم الحكومات الممالئة إلى انهيار الحياة السياسية كلية فيها، بل إلى جعل الدول نفسها أسيرة النظم المحلية العميلة. وإذا كانت الانقلابات ومحاولات تبديل النظم القائمة بالقوة لا تحظى بالنجاح دائمًا، فهذا لا يغيّر في معطيات المشكلة. ولا يضيف ما حصل في بلدان أوروبا الشرقية جديدًا على هذا الوضع. إنه يأتي على العكس ليؤكد القاعدة، أعني قاعدة التدخل الخارجي. إذ على الرغم من الضغط الشعبي المستمر الذي تعرضت له النظم الشيوعية في العقود الماضية، لم يكن من الممكن تصور انقلاب الأوضاع من دون أخذ موقف زعيم الكرملين الجديد في الحسبان، ومن دون الدعم المتواصل والقوي للدول الغربية.

في ما بعد، التي يسير بحسبها النظام الدولي وهيئة الأمم المتحدة، تغطي على واقع التفاوت والتباين والسيطرة التي تميز العلاقات بين البلدان. فهي توحي بأن الاعتراف لجميع الدول بالسيادة يعني تلقائيًا أن الدول كلها تتمتع عمليًا وفعليًا بسيادة واحدة، وتستطيع بالتالي أن تتحكم، بالمثل، بمصيرها. إنها تعمل من خلال نشر هذا الوهم على طمس الواقع الموضوعي القائم على خضوع أقطار العالم الثالث، والصغيرة منها بشكل خاص، لمبدأ ميزان القوى الدولي[32].

لم يعمل مفهوم السيادة هنا إلا كخدعة ساهمت في تكريس التقسيم المجحف للعالم، وهو التقسيم الذي يستند إليه بقاء النظام الدولي كما هو. ولم يساعد هذا الوهم على بلورة القاعدة التي تسمح للشعوب بالسيطرة على محيطها المباشر وأدوات تطورها، لكنه عمل على العكس باعتباره عنصرًا أساسيًا من عناصر استراتيجية السيطرة العالمية. إن السيادة النسبية التي تتمتع بها، أو لا تزال تتمتع بها بعض الدول في العالم الثالث ليست في الحقيقة والعمق إلا سيادة مستعارة. إنها مجرد انعكاس لتحالفاتها مع الدول التي تتمتع بمصدر القوة التي تستطيع أن تضفي على الدول الصغيرة التي تضع نفسها تحت وصايتها طابع القدرة والسيادة.

المقصود أنه مثل ما تدعونا النظرة النسبية، أو يجب أن تدعونا، إلى عدم إضفاء العالمية والكونية على مفاهيم جاهزة، والعمل عكس ذلك على جعلها عالمية من خلال إعادة بلورتها وصهرها في ضوء معطيات التجارب والتاريخيات المتنوعة والمتجددة، ينبغي ألا يمنعنا إيماننا بوحدة المصير الإنساني من رؤية علاقات السيطرة والإخضاع العديدة والمعقّدة والصعبة الاحتمال التي تعوّق التحقق الفعلي لهذه الوحدة. وينبغي أن نعتبر هذه الوحدة بمنزلة أمر محقق مسبقًا، في الوقت الذي لا تزال فيه هدفًا لا مجال لإنجازه إلا بالصراع الطويل والنجاح في فرض مبدأ التفاهم والتعاون بين جميع الأطراف بدلًا من بناء ازدهار بعضهم على تقهقر بعضهم الآخر.

(32) جلال أحمد أمين، المشرق العربي والغرب: بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1979).

الفصل الخامس

عصر المحنة
أو ثمن الحداثة المجهضة

أولًا: الأزمة الفكرية أو مأزق الحداثة

فتح انهيار مشروع التحديث العربي، قوميًا كان أم وطنيًا، باب مراجعة ممزقة. وبدأت المفاهيم التي ارتبطت به، ما تعلق منها بتصور الذات أو التاريخ أو القيم أو البرامج، تفقد بسرعة صدقيتها ومدلولها. فلم يتردد استخدام مصطلح الأزمة في أي حقبة ماضية في المناظرة الفكرية العربية كما تردد ولا يزال يتردد منذ بداية العقد التاسع من القرن العشرين. ويعكس اللجوء المتزايد إليه، في ما وراء ما يتضمنه هذا المصطلح من محتوى موضوعي، الحالة النفسية الصعبة التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم، كما يعكس التخبط الذي يسم رؤية المراقبين، العرب والأجانب، للأوضاع العربية، وحيرتهم في فهم ما يحدث فيها من اختلاجات وتقلبات واضطرابات فجائية، ولا عقلانية أحيانًا. وربما لا نبالغ إذا قلنا كذلك إنها تؤكد مشاعر الإخفاق التي تسيطر على قطاعات الرأي العام المحلي، وحتى العالمي في ما يتعلق بالواقع العربي.

فما هو مضمون هذه الأزمة، وما هي طبيعتها وأسبابها وتظاهراتها؟ وما هي الحلول التي يمكن للمجتمع العربي أن يصوغها حتى يتمكن من الخروج منها؟

لا شك في أن هذه الأزمة لا تتجلى بالمظاهر والأبعاد نفسها في المجتمعات العربية كلها وفي الأوقات كلها. وهي لا تنطوي على المشكلات نفسها، ولا تتجلى عبر الآثار والعواقب المأساوية نفسها بالنسبة إلى الشرائح الاجتماعية المختلفة، بل حتى بالنسبة إلى الشعوب والأقطار. ولا يمكن أن يكون تحليلها، بالتالي، متطابقًا في الأوضاع كلها. وتنطبق هذه الملاحظة بالقدر نفسه على طبيعة الحلول التي يمكن أن تصاغ هنا وهناك لمواجهتها أو الحد من نتائجها.

لا شك أيضًا في أن بروز التعارض المطلق بين تصورين لطبيعة الأزمة وأسبابها والحلول التي يمكن تقديمها إليها هو من السمات الرئيسة للأزمات لدى الأمم كلها وفي الحقب التاريخية كلها. وفي الحال العربية الراهنة، ليس من الصعب تمييز هذين التصورين المتعارضين اللذين ظهرا في الأعوام الأخيرة، واللذين سيستمران من دون شك لفترة طويلة.

يؤكد الأول في تعيينه طبيعتها بروز معارضة التحديث باعتبارها جوهر العملية التاريخية الجارية في الوطن العربي، ويرجع في البحث عن أسبابها إلى ما يطلق عليه عادة بمقاومة النظم والبنى القيمية والمعرفية والثقافية القديمة ولا فاعلية الهياكل التقليدية الهرمة الموروثة في مجتمعاتنا. ويتساءل كثيرون ويسألون ما هي هذه العوامل التي تجعل المجتمع العربي معاديًا للحداثة، بل مستعصيًا عليها. ونادرًا ما يبحث المتسائلون في الإجابة عن تحليل طبيعة السياسات الاقتصادية أو في تنظيم العمليات الاستثمارية أو في اتساق خطط التحديث التي قادت مسيرتها النخبات الحديثة نفسها. إذ إن النظر يذهب تلقائيًا ومباشرة إلى سبر غور الأثر السلبي للقيم والبنى القديمة، الدينية والفكرية والأنثروبولوجية. وفي هذه الحال لن يكون من الممكن الخروج منها إلا بالعمل على تعرية هذه البنى والكشف عنها والعمل على تفكيكها، كخطوة ضرورية على طريق تصفية الإرث التاريخي المترهل والمفوت، الاجتماعي والفكري، وإدخال منظومات القيم والمنطق العقلاني الحديث، العلمي والتقني في نظام المجتمع وشبكات ممارسة السلطة أو السلطات القائمة، حتى لو لم يكن هناك طريق أخرى غير القوة.

في المقابل، يشدد التصور الثاني المعارض على الطبيعة السياسية للأزمة، ويكشف عن أسبابها في التحلل الأخلاقي والتخلي عن الهوية الثقافية وتوسع دائرة الاستلاب وتبعية النخبات الحديثة الحاكمة والسائدة في المجتمع للدول والمجتمعات الصناعية والغربية المسيطرة، وتضييع مخيلتها في عملية الاقتداء الأعمى بها. فهي إذًا التعبير عن غياب الاستقلال الفكري والروحي والمادي، والتجسيد الحي لإفلاس قيم العقيدة التغريبية التي تحكّمت بعقل النخبات الاجتماعية العربية التي احتكرت بالقوة أو الخديعة مراكز السلطة والمسؤولية

منذ الاستقلال. وفي هذه الحال يشكّل رفض العقائد الغربية المغذية للاستلاب وإعادة التقدير للتراث القومي، الديني والمدني، في سبيل استلهام عقائدية اجتماعية جديدة ومستقلة، الشرط الأول لإعادة بناء الدولة الوطنية، أو الدولة التي تعبّر عن روح المجتمع ومصالحه، وإعادة بناء النظم الأخلاقية والتضامنات الاجتماعية المنهارة.

لا يثير مثل هذا الطرح خوف الفئات والشرائح الاجتماعية التي استفادت أو يمكن أن تستفيد من النظام الاجتماعي/ السياسي القائم فحسب، لكنه ينمي أيضًا، لدى الدول الغربية، الشعور بالخطر من نشوء تيار شعبي واسع معادٍ للغرب على حدود أوروبا الغربية، ومن امتداد آثاره إلى داخل المجتمعات الغربية من خلال الطوائف الإسلامية المحلية والمهاجرة. ومن وجوه عدة يعيد تنامي قوى الحركات الإسلامية العربية إلى ذاكرة الغرب المشاعر القديمة نفسها التي بعثها تنامي حركة القومية العربية في خمسينيات القرن العشرين. وهذا يعني دخول المنطقة في حلقة جديدة من الهجوم على المصالح الغربية ومن المواجهة التاريخية بين الحركات الشعبية والنظم المحلية وتفاقم عدم الاستقرار وتصاعد روح المواجهة التي يحل فيها نقد السلاح محل تبادل المصالح، وتصبح فيها الضربات المتبادلة الحجج العقلية الوحيدة الناجعة في حوار هدفه الغلبة ووسيلته القوة.

ردًا على أطروحات الفريق الأول، ينبغي القول إن عملية التحديث تواجه، في المجتمعات العربية كما هو الحال في المجتمعات الأخرى كلها، مقاومة أكيدة تزداد أو تنقص بحسب السياقات التاريخية واقتناع المجتمع بشرعية التحولات وضرورتها. لكن من الصعب القول إن إخفاق الحركة القومية والوطنية التحديثية التي بدأت رحلتها البنائية الجدية منذ الاستقلال يرجع إلى مقاومة البُنى والقيم التقليدية. إذ حظيت هذه الحركات كلها بتأييد شعبي ساحق، ومثلت بالنسبة إلى الأغلبية من السكان الرهان التاريخي الأول من أجل الخروج من التخلف والجمود والأميّة. وكان الولاء لها يزداد بقدر ما تظهره هي نفسها من قدرة على تحقيق الأهداف الوطنية الحديثة في الاستقلال والسيادة والتصنيع والتعليم وتحديث البُنى التحتية والخدمات الاجتماعية. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف

حصل ما يشبه التسليم الشامل للحركات الوطنية وقادتها بالتصرف من دون مراقبة، بل وغضّ النظر عن الأخطاء والانحرافات العديدة التي بدأت تظهر عليها منذ أعوام حكمها الأولى. ثم إن التخلي عن القيم الوطنية وهجر الحركات التي كانت تجسدها لم يبدأ ويتفاقم بالفعل إلا احتجاجًا على عجز هذه الحركات عن تحقيق الأهداف الوطنية والتحديثية التي ارتبطت بها، وبعد تأكد هذا العجز وتزايد الاقتناع بأن الفساد الشامل الذي أصاب سلوك النخبات الوطنية في ظاهر سلوكها ونشاطها أفقدها كل قدرة على تجديد نفسها وكل مصلحة في الإصلاح المطلوب من أجل تجاوز الأزمة.

ردًا على أطروحات التيار الثاني، ينبغي القول إن الاحتجاج والرفض المتزايدين لطبيعة السلطة القائمة في الأقطار العربية لا يعني رفض القيم والأهداف والمصالح الاجتماعية التي ارتبطت خلال العقود الطويلة الماضية بعمليات التحديث الاقتصادي والسياسي والثقافي. ولا يمكن المطابقة بين الاحتجاج على القيم الفاسدة التي تجسدها النخبات السائدة في سلوكها، والاحتجاج على قيم الحداثة الفعلية ذاتها المجسّدة في سياسات التنمية الاقتصادية وتعزيز الحريات الفردية والجماعية وضمان العدالة والمساواة الإنسانية. وحتى الحركات الإسلامية نفسها لا تنطلق في انتقادها السلطات الحاكمة إلا من مرجعية القيم الحديثة الإنسانية، وفي مقدمها مسألة الحريات ورفض احتكار السلطة والتمييز بين المواطنين، الأمر الذي أصبح سمة جوهرية للنظم الحاكمة العربية. إن الاحتجاج الحقيقي ينصبّ أساسًا على عملية الإفساد المنظّم الذي مارسته النخبات الحديثة السائدة لقيم الحداثة ومطالبها، حتى أصبح سلوك هذه النخبات أقرب إلى قيم العهود الإقطاعية والمملوكية والتمييزية التقليديه منه إلى قيم المدنية العصرية. لكن إذا لم يكن ما يعيشه العرب من تخبط اليوم ثمرة لمقاومة البنيات التقليدية أو تعاظم الاستلاب والغزو الفكري، فما هي طبيعة هذه الأزمة وأسبابها؟

يميل الفكر السياسي العربي في هذا المجال أكثر فأكثر إلى التركيز على الدولة ومشكلات استقرارها. ففي تحليله هذه الأزمة في مصر، يشير علي الدين هلال مثلًا إلى عجز الدولة عن مسايرة التطور الاجتماعي وضعف قدرتها على التكيف مع التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحديثة في الوطن

العربي. فالدولة التي اعتادت الإشراف الدقيق على الحياة الاقتصادية، وعلى باقي النشاط المدني أيضًا، تدخل في أزمة كلّما تعرّض هذا الإشراف إلى التهديد أو إلى التحدي من قوى ومواقف وسلوكات وأعمال جديدة، داخلية أو خارجية. والخوف هو الذي يشكّل المصدر الأول للأزمة التي تعيشها الدولة، إضافة إلى الثقافة السياسية المحدودة أو السيئة التي تتحكم بالنخبات الاجتماعية[1]. وهذا يعني أن مصدر الأزمة هو نموّ قوى الاحتجاج الاجتماعية والسياسية وضعف النخبة القيادية معًا.

في المقابل، يشدد حسام عيسى على عامل التبعية. وفي تركيزه على التاريخ المصري ورفضه التسليم بالتفسير الثقافوي الميتافيزيقي، يعيد عيسى اكتشاف تقاليد الدولة المركزية التي ارتبط مفهومها بمفهوم المجتمع المائي أو المعتمد على المصادر المائية الكبرى المنظمة من الدولة. وفي هذا المجال لا يرى فرقًا كبيرًا بين أزمة الدولة في مصر والأزمة التي تشهدها بلدان أميركا اللاتينية، حتى لو كانت من درجة أشد. فمنذ نشوء الرأسمالية وتمفصل الدول التابعة عليها ودورانها في فلكها، تغيّر منطق التطور التاريخي لهذه الدول إلى حد كبير. إن أزمة الدولة التابعة نابعة إذًا من عجزها عن القيام بوظائفها الجديدة، أي إعادة إنتاج المجتمع سياسيًا وماديًا. ومصدر هذا العجز ليس شيئًا آخر إلا التبعية الناجمة عن تدويل الرأسمالية. فالمشكلة الأساس المطروحة على مصر في إطار هذه التبعية هي أن الدولة المصرية هي التي أخذت على عاتقها تحقيق عملية تدويل البرجوازية الوطنية نفسها[2].

أما طارق البشري فلا يرى ضرورة الاختيار بين النظرتين، تلك التي تركز على العوامل الداخلية، وتلك التي تشير إلى مسألة الإمبريالية. فمصدر الأزمة في نظره مزدوج. إن تقهقر وضع الدولة المركزية، هو نفسه نابع عن التدخل الأجنبي، وهو جزء من السياسة التي صيغت من الدول الكبرى لإخضاع مصر. ولا يمكن

---

(1) السيد يسين (مشرف)، «الدولة، التحولات والمستقبل،» شعوب متوسطية، العددان 41-42 (آذار/ مارس 1988).

(2) المصدر نفسه، ص 31-32.

اعتبار هذه السياسة مشكلة حديثة، فهي من الثوابت في تاريخ مصر. وهو يشير في هذا المجال إلى المشكلات العديدة التي اعترضت تكوين الجماعة السياسية ذاتها، والتي عملت على إضعاف الشعور بالهوية والانتماء. ومن هذه المشكلات ما انعكس على الحياة الثقافية والفكرية من جراء عدم القدرة على الحسم في مسألة: من نحن؟ مصريون أم عربٌ أم مسلمون؟ وما هي عوامل التلاقي بين هذه المعاني، وما هي عوامل التعارض؟ ومنها أيضًا ما نجم عن موقف الأنظمة السياسية المتعاقبة. إن من الأسباب الرئيسة للأزمة أن الخمسين سنة الماضية شهد عددًا من الأنظمة، وكل من جاء منها كان يتجاهل السابق وينكره ويتنكّر له. وعمل هذا على إيجاد حركية اجتماعية سريعة ومضطربة. ومنع بلورة التوازنات التي كان من الممكن أن تقدم إلى الدولة قواعد ثابتة على مدى طويل نسبيًا، وتزودها بمشروع وبهيئة حكومية قديرة لا بد منها لتحقيقه[3].

لكن ما هو مصدر هذه الهشاشة التي تعانيها الدولة، بل هذه الحساسية المفرطة التي تعانيها السلطة تجاه كل ما يمكن أن يهدد سطوتها مهما كان ضئيلًا، والتي يتحدث عنها علي الدين هلال؟ وما هو منشأ هذه الإرادة الواعية التي تدفع الدولة إلى الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي عبر السياسات التبعية كما يؤكد بحق حسام عيسى؟ وما هو أصل إضاعة الدولة توازنها وهويتها كما يشير إلى ذلك طارق البشري؟ وهل تشكّل هذه الظواهر عللًا أم نتيجة لعلل تحتاج إلى الكشف والاكتشاف؟

إن أزمة الدولة ليست في نظري إلا مظهرًا من مظاهر أزمة المشروع التاريخي الذي نذرت نفسها له، أعني تحقيق التقدم، سواء من خلال استراتيجيات قومية أم وطنية، انقلابية أم إصلاحية. إنه أزمة الحداثة ذاتها، لا من حيث هي حال جديدة ومنظومة قيم لم تستطع أن تتغلب على مقاومة الحالة ومنظومات القيم التقليدية السائدة، لكن على العكس من حيث هي قراءة للتاريخ العالمي، ومرشد للعمل واستراتيجيات مبلورة، أي بما هي مشروع تاريخي وفعل منظم ومسؤول تقوده نخبة أو دولة أو قوى اجتماعية واعية.

(3) يسين، ص 33-34.

لذلك عندما نتحدث عن أزمة الحداثة في بلادنا، فنحن لا نتحدث عن الحداثة بالمطلق، أي عن حتمية استيعاب المكتسبات الحضارية الجديدة والمتجددة، المادية والمعنوية، لكن عن وهن وضعف وعدم اتساق رؤى واستراتيجيات وبرامج النخبات التي أخذت على عاتقها مهمة تحقيقها، أي، في الواقع، عن أزمة نوع خاص من الحداثة، هو ما تحت الحداثة، أو حثالة الحداثة، أكثر منه حداثة بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهذه الحثالة التي سميناها حداثة، وصلت إلى طريق مسدودة، لأنها لم تعد تلهم أحدًا ولا توفّر حاجات التنمية والأمن والسعادة والحرية والكرامة، وظهر فساد مفهومها وبنيتها وممارستها وأهدافها. وليست مقاومة القيم التقليدية هي التي أوصلت هذه الحداثة إلى هذه الطريق، لكن الانحرافات الأصلية التي طبعتها.

لا تعني الحداثة الحثالة نمطًا خاصًا من الحداثة، أو حداثة ما زالت ضعيفة أو غير ناضجة أو مفتقرة إلى بعض عناصر القوة، أو حداثة مرتبطة بالتراث كما يمكن أن يعتقد البعض. إن حثالة الشيء هو ما يسقط منه من بقايا ويرسب في قعر الإناء، كحثالة الزيت أو حثالة الخمر. إنه منتوج جديد يختلف نوعيًا عن المنتوج الأصلي، لأنه يتكوّن من العناصر التي ترمى من المواد الأولية في أثناء عملية التصنيع، والتي لا يمكن الاستفادة منها. لكن هذه الحثالة وإن اختلفت كثيرًا عن المنتوج الأصلي أو الفعلي، فهي تحتفظ ببعض رائحته ومظاهره وعناصره الأولية. إن حثالة الصناعة هي صناعة، لكنها صناعة فقدت مردودها وفاعليتها، وأصبحت لا قيمة لها في الدورة الحقيقية لرأس المال المنتج. وحثالة الوطنية هي وطنية في خطابها وشعاراتها، إنما من دون السيادة والكرامة والتضامن الشامل، وبشكل خاص من دون الحرية. وحثالة التقدم هي تقدم، أي تغير وتبدل وتراكم، لكنه تراكم للخردة والمادة والكتلة والرغبة والعدد من دون آليات الإنتاج والإبداع وديناميات الحركة والتحول الذاتية.

أصبحت هذه الحداثة – الحثالة العقبة الرئيسة أمام استملاك الحداثة الفعلية. إن العائق الحقيقي أمام تطوير الآلة الإنتاجية اليوم ليس الإنتاج الحِرَفي أو الفلاحي القديم، لكن التشوهات الكامنة في صلب النظام الاقتصادي الجديد، بما يشتمل

عليه من بنى داخلية وارتباطات خارجية. وبالمثل، ليس المعوق الأول لاكتساب الحريات السياسية مقاومة البُنى الاجتماعية التقليدية، لكن طبيعة النظم السياسية الانقلابية التي ترفض المشاركة وتداول السلطة. ولا ينبع التفاوت الفاحش بين الطبقات وما يثيره من توتر اجتماعي وصراعات أهلية من التوزيع القديم للثروة والعمل، لكن من سياسات الدولة الجديدة ونخبها.

هذه الأزمة ليست إذًا أزمة الدولة الحديثة أو قِيَمها، قيم الحرية والتقدم والعقل. إنها أزمة الدولة التحديثية التي قادت باسم التقدم والعقلانية والحرية والوطنية إلى عكس أهدافها بسبب الانحرافات الأصلية التي اتسم بها مفهومها والمصالح الاجتماعية التي كانت توجّه سياساتها وعملها. إذ بنت الدولة صورتها وشرعيتها ومكانتها باعتبارها أداة التقدم التاريخي ووسيلة إدماج المجتمعات المتخلفة في دورة الحضارة. وعندما أصبحت الدولة دولة الحزب والطبقة والمصلحة الخاصة، وصارت وظيفتها تمكين أصحاب المصالح والجماعات المسيطرة من احتكار الثروة والسلطة التي تسمح لهم في الاندماج وحدهم في الدورة الرأسمالية العالمية والحضارية، أصبحت تنتج عكس القيم الحديثة التي كانت في أصل شرعيتها، أعني قيم التمييز والقهر والعصبية، فتهدمت فكرتها لدى عامة الشعب وضعف إيمان النخبة الاجتماعية نفسها بها. وطال ذلك الفكرة الحديثة التي احتضنتها وأصيبت كوسيلة ومبدأ في الصميم.

هذا التشكيك المتزايد في شرعية الدولة الحديثة، لحساب مفهوم الدولة الطائفية التي سعت إلى الحلول محلها وأخفقت (لبنان)، أو الإسلامية التي تريد أن تميز نفسها من حيث المبدأ الأخلاقي وتقنيات التنظيم، أي من حيث تحديدها لغايتها ومحاكمتها لأعمالها، ما كان من الممكن إلا أن يثير الذعر في قلب المتماهين معها ويدفع بهم إلى تبني مواقف دفاعية، والرد بعنف على أي عمل فكري أو سياسي يبدو، ولو من بعيد، وكأنه يتحدى هيمنتها المطلقة. الأمر الذي زاد من نزوع الدولة أيضًا إلى البحث عن تأكيد عناصر استمراريتها من خلال تجديد الوصاية الخارجية والعودة إلى استراتيجية الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، أو بالأحرى التحول إلى أداة في الاستراتيجية العالمية بدلًا من أن

تكون مقر سلطة سيادية ونزعة بنائية محلية، وقاد في النهاية إلى فقدانها توازناتها السياسية والمادية معًا، وانقلاب الرأي العام عليها وتحول الانتماء والولاء عنها نحو الأمة - الجماعة أو القبيلة أو الطائفة أو الحي أو الأسرة. وغيّر هذا طبيعة السياسات والسلوكات السياسية للسلطة، حتى لو بقيت البنية التنظيمية الحديثة كما كانت عليه، بل ربما تحسنت عمّا كانت عليه في الفترة الأولى من تكوينها. ومن الطبيعي أن يؤدي كل ذلك إلى انحطاط الدولة ذاتها بعد أن افتقدت وعيها التاريخي ومصدر إلهامها الأول، والبوصلة التي كانت تحركها في اتجاه إيجابي وبنّاء، وتجعل منها محط آمال اجتماعية متقاطعة ومتفاعلة.

إن أزمة الدولة أعمق إذًا مما تبدو عليه عادة وكأنها أزمة نظام. إنها أزمة فكرتها ذاتها. وتلاشي روح الولاء للسلطة الوطنية والانتساب إلى المشروع الذي كانت تقترحه على المجتمع نابع بالضبط من انكشاف عجز السلطة هذه عن إنجازه، أي عن خيانتها له، وليس بسبب تحققه. وهذا يعني أيضًا أنه نابع من تنامي الاقتناع بأن هذا المشروع بالصورة التي تبلور فيها لا يمكن أن يشكّل مدخلًا إلى التقدم الإنساني. وهكذا، في أقل من عقدين، أصبحت القيم التي كانت تغذي لدى الجمهور الواسع شعبية دولة التقدم وتثير حماسته للانخراط فيها والتماهي معها، هي نفسها القيم التي تدفع الجمهور إلى رفضها والتنكر لها. إذ كان يكفي أن تظهر عدم فاعلية البرنامج الوطني أو عيوبه، عروبيًا كان هذا البرنامج أم قطريًا، حتى تفقد الدولة توازناتها المادية والمعنوية، وتضيّع هي نفسها هويتها وتفقد قدرتها على استقطاب الولاء وتحقيق الاندماج والإجماع. فالدولة التي تفتقر إلى المبدأ المعنوي الذي يشكّل مقومها الأول، أي تفقد روحها وما يسمح لها ببلورة برنامج سياسي يتسم في نظر الناس بالحد الأدنى من الجدوى والمعقولية، تنحط لا محالة إلى مستوى الآلة الصمّاء، وتتحول إلى آليّ متوحش، لاإنساني وغير ممكن الاحتمال. ولن تستطيع بعدئذ أن تفرض نفسها وتستمر في الوجود إلا بالقوة: قوة القهر، وقوة العطالة التاريخية أيضًا. لكن إخفاق الدولة الوطنية، في الوطن العربي والعالم الثالث عمومًا، كان مقدمة لانفجار أزمة تاريخية، تجاوزت السياسة القومية وأهدافها، لتشمل أسس الدولة التحديثية أو دولة التقدم نفسها، بقدر ما كانت الدولة الوطنية تجسيدها الأخير، والأقوى أحيانًا في الحقب الماضية. وبهذا

الإخفاق أصبحت هذه الدولة عارية تمامًا، ولم تعد قادرة على الوقوف في وجه هجومات المجتمعات والجماعات التي تريد أن تستبدلها بدولة تستلهم ما يبدو لها قيمًا نقيضة وأهدافًا أخرى.

أظهر الإفلاس هذه الدولة على حقيقتها، أي دولة مناقضة تمامًا لقيم الوطنية والقومية والحرية والتقدم والمساواة والعدل. فلا يعني بناء الأمة من منظور الدولة الوطنية الأصلية، إحياء الكيان الجماعي الماضي والمحافظة عليه وعلى تراث الأجداد، لكنه يعني بشكل رئيس تحقيق مفهوم حديث للأمة بوصفها المبدأ المؤسس لعلاقات جديدة بين الأفراد، أي مبدأ المواطنية القائم على أفكار المساواة والسيادة الشخصية والحرية. وهو مفهوم الأمة التي تتحول فيها السياسة إلى تعبير عن إرادة كل فرد وتحقيق لهذه الإرادة، في مقابل الدولة الإقطاعية التي لا تتجلى السياسة فيها إلا كسعي نحو تعميق التبعية الفردية والشخصية تجاه المالك السيد، وكذلك في مقابل دولة الجماعة التقليدية العقائدية التي تقتضي العبودية الجماعية ومحو الذاتية الفردية. وليس الاهتمام الذي تبديه الدولة الوطنية بالتعليم العام والتأهيل والخدمات الصحية والفنون والآداب والإنماء الاقتصادي والاجتماعي إلا من قبيل تحقيق ما يمكن اعتباره شروط تحقيق مفهوم المواطنية هذا والانتقال بالأفراد من عصر العبودية السياسية الفردية والجماعية إلى عصر الحرية والمشاركة العملية وما تقتضيها من تربية مسبقة وشعور بالمسؤولية وروح المبادرة الذاتية.

الواقع أن هذا البرنامج الوطني لم يصبح هدفًا مثيرًا ومحرّكًا ومقنعًا إلا لأن تحقيقه كان يعني في أذهان الجمهور الواسع الانخراط في العالمية والخروج من الهامشية التاريخية. وهو المقصود من معنى التقدم. وكان يكفي أن يسود اعتقاد جديد أن الوطنية كسياسة ومشروع تاريخي سياسي لن تقود إلى هذا التقدم المنشود حتى ينهار الإيمان بالسياسة الوطنية ويختفي الوعي الوليد بالأمة أو بالعلاقات الجديدة المكونة لقيم الوطنية الحديثة. ولعل التعبير الأوضح عن ذلك هو نمو العقائد المناهضة التي ترفض الفكرة الوطنية أو القومية، وتتجاوز أحيانًا ذلك إلى رفض فكرة التقدم والاندماج في الدورة الحضارية كغاية اجتماعية واعتبارها منافية أو مناقضة للغاية الأخلاقية التي ينبغي أن توجه الجماعة العربية في فاعليتها

التاريخية، وهي العبادة والامتثال للأوامر الإلهية كمبرر أول لوجود الإنسان على الأرض، وإقامة الدولة والاجتماع المدني. إن إخفاق الدولة في المنطقة العربية في تحقيق شروط المواطنية، الداخلية والخارجية، المادية والمعنوية، هو الذي دفع إلى انهيار هذه المشروعية لدى الحاكمين أولًا ثم لدى المحكومين في ما بعد، وقضى على أمل الدولة في التحول إلى مركز تماه وانخراط جماعي، ومسؤولية عامة، ومركز توظيف تاريخي. وليس لهذا الإخفاق سبب آخر، ثقافي تقليدي أو عالمي حديث، إلا مصادرة نتائج التنمية والتحديث من نخبة محدودة، ووضع اليد عليها ومن أجلها على السلطة والدولة معًا، وتحويلهما إلى مزرعة خاصة لا يمكن أن تستمر إلا بإعادة بناء علاقات القنانة الإقطاعية والتبعية الشخصية والجماعية، أي إلا بإلغاء السياسة ومن ورائها المواطنية والنكوص إلى الماضي بدلًا من التقدم نحو المستقبل.

إن جذور الأزمة الحقيقية التي تعصف بالمجتمع العربي اليوم تكمن في أنموذج الحداثة العربية نفسها. وليس هناك أمل في الخروج منها إلا بنقد هذه الحداثة المسخ وتوفير شروط تجاوزها والخروج منها. وفي مقدمة هذه الحداثة الممسوخة مسخ الدولة الحديثة (الوطنية) بالذات، في مفهومها ومصدر قيمها، أعني عقيدة ارتباط التقدم التاريخي بالدولة، ومن ثم بتعظيم دور الطليعة والإدارة وتضخيم أجهزة القمع ووسائله لدرجة أصبح فيها معدل بناء السجون والمعتقلات ومعسكرات التجميع والمراقبة ونقاط التفتيش وأجهزة الاستخبارات أكبر من معدل بناء المستشفيات أو المدارس أو الخدمات الاجتماعية.

فكيف حصل ذلك؟ وما هي العوامل التي ساهمت في تكوين هذه الدولة الحديثة المسخ، التي تجمع الحداثة إلى كل وظائف الدولة الطغيانية القديمة، وتربط بين الوطنية وجميع آليات التهميش الجماعي والقمع وإلغاء الحريات وسحق الفردية، وتجعل من التقدمية غطاءً للرجوع بالمجتمعات قرونًا طويلة إلى الوراء في نمط ممارساتها السياسية؟

إن العامل الأول الذي عمل على إخفاق المشروع التحديثي هو المفهوم السوقي والاستهلاكي الذي ساد في المجتمعات العربية عن الحداثة، والذي

كرسنا له من قبل كتابًا كاملًا[4]. ولغّم هذا المفهوم الممارسة التاريخية الحديثة كلها، وشوّه مسار الحركة والدولة القومية والوطنية بقدر ما عمل على تشجيع النزوعات النخبوية وعلى استبدال قيم الحرية والعدالة والمساواة الأخلاقية والقانونية، بقيم التمييز والتراكم المادي والتقني.

بدأ تقهقر مفهوم الدولة الوطنية، وبالتالي هجر الناس لها وابتعادهم عن التوظيف التاريخي فيها، منذ سبعينيات القرن العشرين، وترافق مع انهيار العقائد الوطنية القومية والقطرية والليبرالية والاشتراكية، وانتشار اليأس في صفوف النخبات الاجتماعية العاملة في وسط الحكومات أو في المعارضة[5]. وهو المسار المعنوي والفكري الذي سوف يدفع هذه النخبات نحو الفساد المادي والأخلاقي ويقود إلى انحطاط الفئات القيادية.

أدى إفساد عقيدة التقدم التي عاش عليها المجتمع العربي، مثله مثل المجتمعات الأخرى في العقود الماضية، إلى حرمان المجتمع والدولة من الفكرة الوحيدة القادرة على توجيهه وإرشاده وقيادة خطواته في حركة اندماجه الصعبة في دورة التاريخ العالمي المعاصر، وأفقدهما معًا الدليل النظري للتحقق من فاعلية ممارستهما التاريخية وجدواها. ذلك أن مثل هذه العقيدة المطابقة في منظوراتها الأساسية للعصر، هي الوحيدة القادرة على أن تقدم إلى المجتمعات في الوقت الراهن المعايير والقواعد التي تمكنهم من توجيه نشاطهم وتحديد أهدافهم بصورة منطقية ومعقولة[6].

---

(4) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت: دار التنوير، 1985).

(5) عن المعالم المختلفة لأزمة هذه الحركات، انظر: لطفي الخولي وأبو سيف يوسف، «اليسار العربي الراديكالي: مواقفه - أزمته - رؤيته المستقبلية (ورقة أولية)،» في: إسماعيل صبري عبد الله [وآخ.]، دراسات في الحركة التقدمية العربية، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 35. وفيه يؤكد الكاتبان أهمية غياب الديمقراطية داخل الحركات السياسية وغياب التواصل والتبادل في الرأي في ما بينها كلها على مستوى الوطن العربي، إضافة إلى القطيعة التي تعيشها الأنظمة التقدمية مع جماهير الشعب.

(6) عن هذا الضياع في تحديد الأهداف والمفاهيم السياسية، انظر الشهادات التي تضمنها كتاب: لطفي الخولي (محرّر)، المأزق العربي (عمّان: منتدى الفكر العربي؛ القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1986).

من الطبيعي أن ينعكس ذلك على رؤية الدولة نفسها لذاتها وعلى سلوكها، وأن يقود إلى هدمها كمفهوم قانوني وسياسي عام، وتحويلها من إطار لإنضاج السياسات الوطنية العقلانية وتنمية مفهوم المسؤولية والخدمة الاجتماعية، وتنظيم التضامن الاجتماعي وتسهيل التواصل الإنساني، أي كممارسة لسلطة سياسية بالمعنى الحديث، إلى شبكة من علاقات التبعية أو الاستتباع الشخصي التي تنخر مفهوم السياسة المدنية في العمق وتكاد تقضي عليه[7].

لا بد لنا عند دراسة أزمة الدولة العربية الراهنة وتطور طابعها الاستبدادي من التمييز بين السلطة المطلقة أو شبه المطلقة المستندة إلى عوامل بنيوية ضمنت منذ بداية تكوين الدولة التحديثية مركزية هذه الدولة بالنسبة إلى المجتمع المدني وحريتها أو استقلاليتها الشديدة تجاهه، وبين استخدام هذه السلطة أو توظيفها لخدمة هذا البرنامج السياسي أو ذاك. فلو أن هذه السلطة المطلقة وظفت كما كان عليه الحال في اليابان حتى نهاية الحرب العالمية الثانية لتحقيق برنامج بناء وطني وتقدم فعلي، لكان من الممكن أن تفضي هي نفسها إلى تغييرات جذرية في طبيعة ممارستها، وتعيد تعديل بنية الدولة ذاتها. وهذا يفسّر كيف أن الشعور بالقطيعة الشديدة بين هذه الدولة والمجتمع، وتخلي الناس عنها، لم يبرزا في مرحلة النهوض الوطني والقومي، طالما كانت أهداف الدولة تبدو متماشية مع أهداف المجتمع أو مع جزء كبير منه. لكن الأمر تغير عندما أصبحت هذه السلطة الشديدة المركزية في خدمة مصالح شديدة الخصوصية والضيق. ففي هذه الحال لم يبرز للعيان فساد السياسة المطبّقة فحسب، لكن برز أيضًا في الوقت نفسه الطابع غير المحتمل للسلطة المركزية المطلقة، أي لبنيتها أيضًا. وهكذا أخذ الاستبداد سمة الاستبداد المضاعف، البنيوي والسياسي معًا. وجعلها الانكفاء الشعبي عنها تدرك أن وسيلتها الوحيدة لإعادة إنتاج سيطرتها على المجتمع، بل وجودها ذاته، أصبحا مرتبطين بقدرتها على تكثيف القمع وتعميمه[8].

---

(7) انظر: برهان غليون، نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990).

(8) إن النزوع إلى تكوين نوع من الحزب الواحد الحاكم نزوع قوي في جميع بلدان العالم الثالث. وهو ينبع من البرنامج الوطني الذي يحرك السياسة نفسها في هذه الدول ولدى السلطات الفتية. =

ممّا ساهم في التدهور السريع لصدقية ومشروعية هذه الدولة الوطنية في حال المجتمعات العربية طابعها القطري الذي ترك الجمهور ينظر إليها باستمرار على أنها خطوة على طريق تحقيق الدولة القومية، أي على أنها موقتة أو غير مطابقة للتصور السائد عن الهوية والشخصية القومية. وهكذا بقيت الدول الوطنية العربية تبدو في أغلب الأحيان من هذا المنظور بوصفها دولة إدارية ووظيفية أكثر منها دولة سياسية قادرة على تجسيد طموحات الشعوب وتوفير الوسائل اللازمة لدمج العرب في التاريخ الكوني. ومن الواضح أن مثل هذا الموقف الذي يعكس ضعف الولاء الروحي وغياب الثقة لا يتيح للدولة أن تتمتع بهامش للمبادرة أكبر من ذلك الذي يتيحه لها مسلسل نجاحاتها في الإنجاز الاقتصادي والاجتماعي. وهذا يعني أن حصولها على الشرعية ظل يرتبط بإنجازاتها المادية ونجاحها الاقتصادي أكثر مما كان يقوم على ما يمكن أن تثيره من إيحاءات مستقبلية أو تبثه من مشاعر وقيم ومعانٍ تاريخية وحريات سياسية. فبقدر ما ظل القبول بالدولة الوطنية القطرية والتعامل معها مرتبطًا بالمصلحة الاقتصادية والسهولة التدبيرية، لا بالاقتناع السياسي ولا بالولاء والإيمان الحقيقي والعميق بأنها إطار التعاون الإنساني من أجل تحقيق غايات أخلاقية مرضية، كان لا بد من أن تفقد قيمتها وتظهر بالضرورة في نظر الجمهور قليلة المردود والفائدة والجدوى منذ اللحظة التي تكف فيها عن تقديم المكاسب وتحقيق الإنجازات. وهكذا، في الوقت الذي كانت تحتاج فيه إلى أقصى ما يمكن من الشرعية والثقة الاجتماعية حتى تستطيع أن تتجاوز عاهتها البنيوية ومكانتها القلقة في الخريطة الدولية، كانت أي أزمة وقتية تفتح أمامها باب الأزمة الكلية، أي تضع شرعية وجودها موضع البحث. وهذا يفسر كيف أدّى إخفاقها في تحقيق برنامجها الوطني إلى بروز القطيعة بين السلطة والمجتمع. إن الدولة الوطنية التي كانت تبدو منذ فترة قريبة فحسب وكأنها الثأر العربي من التاريخ

= وبصرف النظر عن العقيدة السياسية التي تحرك هذه الأحزاب، فحزب الوفد كان يعمل في مصر ما قبل الناصرية كحزب واحد يضم تيارات الأمة الرئيسة. انظر على سبيل المثال: Hassan Riad, *L'Egypte nassérienne*, Grands documents; 12 (Paris: Minuit, 1964), et

طارق البشري، الديمقراطية ونظام 23 يوليو، 1952-1970 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1987). وهذا ما كان عليه الحال كذلك في عدد من الأقطار العربية الأخرى التي شهدت تكون الكتل الوطنية وأحزاب الاستقلال.

الماضي، والانعكاس الصادق للإرادة القومية في التحرر والاستقلال أصبحت تظهر اليوم بوصفها العقبة الرئيسة أمام التقدم والوحش الذي يغتال الحريات كما يهدد الحياة الفردية والعامة. وهكذا تترجم أزمة الدولة إلى رفض متزايد لسلطة ينظر إليها الجمهور اليائس أكثر فأكثر بوصفها سلطة خارجية أو أجنبية.

فاقم إفلاس الدولة الوطنية وانحطاطها من سيطرة المفهوم الأداتي والخارجي للدولة، فأصبحت أكثر فأكثر بمنزلة الأداة العمياء التي تنفذ سياسات تملى عليها إلى حد كبير من مجموعات المصالح أو مجموعات الضغط والحركات والقوى التي تمارس سلطتها ونفوذها بشكل رئيس خارج الدولة ذاتها. وكان تطبيق البرنامج الوطني الجذري قد ضاعف من هذا الاستخدام الأداتي للدولة بقدر ما أعطى الفرصة إلى النخبات الجديدة لتزيد في شرعية تطوير وسائل ضبط وإشراف لم تكن تعرفها من قبل لتركيز السلطة.

يعني هذا التوظيف الأداتي أن الأجهزة الفاعلة الإدارية والسياسية لم تنجح في بلورة مبادئ عملها ومهامها من داخلها، ولم تستطع بالتالي أن تدرك بعمق رسالتها الخاصة، وأن تنمي في ذاتها وعيًا وضميرًا سياسيًا. إذ بقيت الدولة تجسيدًا لحشد كبير من الموظفين الذين ينتظرون مرتباتهم في آخر الشهر، ولم تتحول إلى نظام يستمد فاعليته من العقلانية التي يبثها على مستواه الشامل ومن تنمية الشعور بالمسؤولية الجمعية والعمل المنظم والمشترك. وبقيت القيم البيرقراطية السلبية سائدة في الدولة كما بقيت القيم الخطابية سائدة في مسألة بناء المشاعر الوطنية والقومية على مستوى المجتمع. وكما أخفقت الأولى في بناء مفهوم للدولة ولعمل رجل الدولة، أخفقت الثانية في بناء الوعي الوطني وروح التضامن الجماعي الذي تفترضه وتتغذى منه. وهكذا لم تنجح الدولة في إيجاد الإطار السياسي الملائم لتوليد قومية حيّة وفاعلة في ضمير الأفراد والجماعات ودافعة نحو تعميق التضامن والتفاهم والتفاعل في ما بينهم. كما فشلت الحركة القومية وعقيدتها في تكوين مفهوم المصلحة الوطنية العليا الذي لا يمكن أن تقوم من دونه دولة وطنية.

سوف يدفع ذلك كله إلى أن تتحول الدولة في نظر القائمين عليها من البيروقراطين وفي نظر الجمهور معًا إلى مجموعة من الأجهزة التقنية، وستبقى

هذه الأجهزة التي تكوّن الدولة، تابعة، في استلهام وظائفها ومهامها، لإرادة خارجية دولية أو عصبوية. ودلت التجربة على أنه في كل مرة تتبلور فيها قوى مصلحية منظمة داخل هذه الأجهزة، أي في كل مرة يتحقق فيها استقرار نظام ما لبعض الوقت، تضيع الرؤية الوطنية وتتحول السياسة إلى استراتيجية خاصة بخدمة مصالح القوى المنظمة هذه وتحول معها الدولة إلى أداة خاصة مفصولة كليًا عن المجتمع وأهدافه ومصالحه. ولأن الدولة لا تتمتع هنا بأي استقلالية تعمق لديها وعيها لمسؤولياتها العامة، فهي تصبح كالآلة السلبية التي تستجيب تلقائيًا وبسهولة لكل ما يمكن أن يحصل على مستوى السلطة والنظام السياسي القائم من تحولات ناجمة عن تبدل نزوعات واتجاهات وبنية القوى الاجتماعية والنخب القائدة في اتجاه أو آخر(9).

إن تفاقم القطيعة بين الدولة والمجتمع، هو الثمرة الطبيعية لانحطاط السلطة الوطنية والعلاقات التي ترتبط بها وانهيار المشروع الوطني كآخر تجسيد لمشروع دولة التقدم التاريخي والتحديث الطامح إلى ربط الجماعات والمجتمعات المهمشة

---

(9) مصدر نزعة خفض الدولة إلى أداة لا روح فيها كامن في العقائد الثورية الوطنية والماركسية معًا، التي تعتبر أن وظيفة الدولة هي المساهمة في قلب التوازنات والمرتبيات الاجتماعية والوطنية القائمة، لا أن تكون مرتكز بناء هذه التوازنات. وتشكل سيطرة الفئات الحاكمة على الدولة عاملًا حاسمًا في تكوين المصالح الطبقية الجديدة والطبقات الجديدة. وهذا ما يفسر اللجوء المتزايد إلى استخدام مصطلح رأسمالية الدولة للإشارة إلى تبدل طبيعة السلطة، أي إلى تكوين الطبقة البرجوازية الجديدة، وبالتالي الإخفاق في تحقيق البرنامج الوطني. والواقع لا تنجح الدولة في تأدية دور حاسم في تكوين الطبقات إلا لأن ضعفها الهيكلي يجعلها أكثر عرضة لتلاعب القوى المسيطرة عليها، ولاستخدامها من هذه القوى في سبيل تحسين مواقعها وتحقيق طفورها إلى طبقة جديدة. عن هذه العلائق المعقدة بين الدولة والتشكيل الطبقي، انظر: عصام الخفاجي، **الدولة والتطور الرأسمالي في العراق، 1968-1978** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1983)؛ حبيب المالكي، «رأسمالية الدولة والبرجوازية في المجتمعات التابعة: حالة المغرب،» **المجلة المغربية للقانون والسياسة**: العدد 8 (1980)؛ محمود عبد الفضيل، «تضاريس الخريطة الطبقية في الوطن العربي: نظرة إجمالية - نقدية،» في: عبد الله [وآخ.]، **دراسات في الحركة التقدمية**؛
Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Bàthists, and Free Officers*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978); Mahmoud Hussein, *La Lutte de classes en Égypte de 1945 à 1968*, Cahiers libres; 158-159 (Paris: F. Maspéro, 1969), and Fatima Babiker Mahmoud, *The Sudanese Bourgeoisie: Vanguard of Development?* (London: Zed Books; Totowa, N.J.: US Distributor, Biblio Distribution Center, 1984).

بالحضارة والتاريخ، وتحلل القيم الإنسانية المحركة والملهمة والمحفزة على المبادرة والعمل. فهذا المشروع هو الذي سيّر الدولة وحوّلها من جهاز إلى قوة مادية ومعنوية وسياسية جاذبة ومثيرة للطاعة والولاء في الحقبة الأخيرة من وجودها.

ثانيًا: الأزمة السياسية أو انحطاط السلطة الوطنية

أشرنا في السابق إلى المفهوم العربي للحداثة، وقلنا إنه كان يمثّل العامل الأول في تزييف المشروع الوطني ذاته. وأبرز مظاهر هذا التزييف هو تخريب الدولة ذاتها بوصفها تنظيمًا للممارسة العامة، وتوجيهًا لها وتحديدًا لأهدافها ووسائلها. ويكفي لإدراك ذلك معاينة ما طرأ على فكرة التنظيم الحديث للمجتمع من الدولة من انحطاط جعل مفهوم المراقبة الأمنية والاستخبارية والسيطرة العسكرية المباشرة على المدن واحتلال الفضاء يحل محل مفهوم تنظيم الإرادات الفردية المتعددة وتقديم الإطار الذي يسمح لها بتحقيق وحدتها والتنسيق بين نشاطها. ويكفي كذلك رؤية كيف أخذت المؤسسة البيروقراطية العقلانية تُوجَّه لخدمة الغايات المادية الارتزاقية أو الخاصة، بدلًا من أن تكون وسيلة لتوليد المصلحة العامة وتركيز مفهومها وأولويتها. ويكفي أخيرًا أن نرى كيف تحوّل مفهوم التقدم ومنطق التحديث من قيمة تاريخية لتوجيه الأعمال الاجتماعية الجزئية وتضافرها في عملية جماعية ذات معنى إلى نزعة أنانية لاإنسانية تبرر لدى كل إنسان تدمير المصالح الوطنية من أجل تحقيق المكاسب الجزئية وتعظيم القوة الشرائية والتبذيرية للوصول إلى مجاراة نماذج الاستهلاك الغربية. أصبح التقدم استلابًا سياسيًا واجتماعيًا وحضاريًا. وبدلًا من أن يكون حافز التعبئة الجماعية وإيجاد الروح التفاؤلية والإيجابية، وتوحيد الرؤية الإنسانية وإحياء النزعة الأخلاقية، صار عنصر تدمير لمنظومات القيم المعنوية والمادية والسياسية.

لكن السرعة التي سقطت فيها هذه السلطة في الفساد تؤكد ضعف وتهافت القوة التي كانت تحرّكها، أو إخفاقها في تحقيق وظيفتها. والمقصود هنا بالطبع الروح الوطنية، بما تمثّله من مصدر لتوجيه العقيدي والسياسي، ومن نظام مصالح اجتماعية. ويكفي أن نذكر في هذا المجال مجموعتين رئيستين من العوامل

التاريخية، الأولى خارجية والثانية داخلية. وفي ما يتعلق بالمجموعة الأولى ينبغي أن نذكّر بالأثر الحاسم لمسار تدويل المصير الوطني، أو إذا شئنا تعويم الدول الصغيرة الناجم عن تطور الاستراتيجية العالمية وحرمان هذه الدول موضوعيًا من أي قدرة على التحكّم بمصيرها المادي أو الثقافي. إذ عمل هذا التدويل على تلغيم السلطة الوطنية وتفكيك عناصر استقلالها الذاتي في العالم الثالث بشكل عام. وينبغي ألا نفهم من هذا التدويل الذي يعني الاختراق المتزايد للحدود الوطنية عملية هيمنة اقتصادية فحسب، لكن عملية تجويف سياسي وثقافي تقود، لا محالة، إلى حرمان الدول والمجتمعات من التحكم الفعلي بمصيرها الذاتي ومستقبلها وتمنعها من السيطرة على عناصر المحيط والبيئة المادية التي تنمو وتترعرع داخلها، وتفقدها القدرة على بناء تاريخية خاصة بها، أعني أسلوبها ووتيرة سيرها وحركتها. إنها تترك المجتمعات عارية تمامًا، ماديًا ومعنويًا، أو إذا شئنا تجعلها تفقد قيمتها أمام العالم وأمام نفسها كالعملة التي ينهار رصيدها وتتحول إلى أوراق لا فائدة منها. وفي هذه الحال من الطبيعي أن تضيع الدولة فاعليتها في النسيج الاجتماعي وتفقد مصداقيتها وهيبتها.

لكن هذا لا يعني أن انهيار المشروع الوطني نجم فحسب أو بشكل رئيس عن التناقضات والقوانين الموضوعية التي تحكم السوق العالمية. وكان إفشاله أحد الأهداف الواعية للدول الصناعية التي تريد الاحتفاظ بتفوقها وسيطرتها المطلقة في الميادين كلها، وترفض أي خطة جديدة رامية إلى تعديل الخريطة الراهنة لتقسيم العمل الدولي. ويتأكد مع الوقت أكثر فأكثر أن هذه الإرادة في الاحتفاظ بالتفوق المطلق والسيطرة الشاملة على مقدرات العالم، هي المصدر الرئيس لتعثر التنمية إن لم نقل للاختناق المعمم الذي يعانيه اقتصاد العالم الثالث ودوله الفقيرة في الوقت نفسه[١٥].

من جملة هذه الاستراتيجيات الاقتصادية الكبرى للاحتفاظ بالسيطرة الشاملة ينبغي أن ندرج سياسات الإفساد المنظّم التي تمارسها الشركات العالمية

(10) Samir Amin, *La Déconnexion: Pour sortir du système mondial*, Cahiers libres; 413 (Paris: La Découverte, 1986).

والدول الصناعية إزاء النخبات الاجتماعية والحاكمة في العالم الثالث، وهي السياسات التي تمثّل أحد المصادر الأساسية لإفلاس عملية الانطلاق الاقتصادي والتنمية في الوقت الراهن. ولا تنفصل قابلية الفساد لدى أبناء هذه النخبات في الحقيقة عن انسداد آفاق التنمية الكبرى. فبقدر ما تشعر هذه النخبات أنها من الناحية الموضوعية والمادية ذات حظوظ قليلة في الخروج بالبلاد بمجموعها من حلقة التخلف، تميل إلى سياسة إنقاذ ما يمكن إنقاذه، أي الخلاص بنفسها وترك الأغلبية الاجتماعية تعاني مصيرها وحدها. إنها تفقد إيمانها الوطني شيئًا فشيئًا مع تزايد الضغط الخارجي، وتتخلى عن حلم التنمية لمصلحة البحث المباشر عن تعظيم منافعها ومصالحها الخاصة. ولن يمضي وقت طويل قبل أن تقودها هذه الاستقالة السياسية والوطنية إلى موقف تتنافس فيه مع الدول الصناعية في تصفية المصالح الوطنية، بل تتجاوزها وتزاود عليها في هذه التصفية مؤملة بذلك تأمين مخرج لها ومكانة أفضل، فردية أو فئوية، في السوق العالمية.

ليس من المبالغة القول إن التاريخ لم يشهد في أي حقبة ماضية مثيل الحركة المنظمة التي نشهدها اليوم من أجل تصدير الرساميل وتهريبها من الدول النامية الفقيرة نحو الدول الصناعية. ففي بحر أقل من عقدين من الزمن، هجرت مئات مليارات الدولارات، ولا تزال تهجر في كل طمأنينة وأمان، البلدان الفقيرة[11]. وتشكّل هذه الهجرة عملية استنزاف مستمرة للدول النامية لم تلبث آثارها السلبية حتى ظهرت مع ما تعرفه اقتصادات هذه البلاد اليوم من الانهيار، وما تشهده من إفلاس وانعدام أي أمل باستئناف مسار التنمية أو التراكم.

ينبغي من دون شك ألا يمنع هذا التشديد على أثر العامل الخارجي والدولي من إدراك مسؤولية العوامل الداخلية والذاتية. فما كان من الممكن لهذا العامل الخارجي أن يحدث آثاره السلبية العميقة لولا هشاشة النزعة والحركة الوطنية التي تحدثنا عنها، وتيبّس أو جمود السلطة الوطنية ذاتها في بنيتها ووعيها لذاتها وغاياتها. ومن نتائج هذه الهشاشة النظرية والعملية ضعف السيطرة على التناقضات

(11) بلغت، على سبيل المثال، الاستثمارات العربية في الخارج بحسب آخر إحصاء للمؤسسة العربية لحماية الاستثمارات حوالى 680 مليار دولار.

اللصيقة بالتشكيلات الاجتماعية العربية، والنقص في فهم سمات تكونها التاريخي، السياسي والثقافي، وركاكة العقائديات الاجتماعية التي عرفتها ووجّهت مسارها. وهذا ما يفسّر السرعة التي تحوّلت فيها أزمة السلطة الوطنية إلى أزمة هوية شاملة، وحلّ محل الانتماء السابق للأمة العربية الممتدة من الخليج إلى المحيط الانكفاء المتزايد على حدود العصبيات الجزئية الكامنة، الجهوية أو العشائرية، وصعودها في مواجهة السلطة الوطنية كمصدر للتضامن والتماهي الجمعي. فهناك في الواقع تفاعل حقيقي بين العوامل الداخلية والخارجية هو الذي يفسر المسار العام الذي تعرض له المشروع الوطني، أي بناء الدولة الوطنية، كدولة مواطنين. فكلما تجلّت عدم فاعلية الدولة الوطنية انخفضت في عيون الجمهور قيمتها وزاد الطلب في المقابل على هذه العصبيات الجزئية كبديل منها، أي تسارع بحث الجماعات المختلفة عن تنظيم نفسها خارج الدولة ومد شبكات التبادل والتواصل الثقافي والمادي بعيدًا عنها، في ما وراء حدودها وبموازاتها. الأمر الذي يفسّر النزوع القائم إلى انحلال النسيج الوطني. ذلك أن نمو هذه العصبيات الجزئية لا يمكن أن يتم إلا على حساب تدمير السلطة المركزية وتخريب مفهومها، وبالتالي إعادة تمثل الدولة ذاتها كمقر طبيعي وعادي لمصالح خاصة، أي إلى أهم قطاع من قطاعات تحصيل الثروة ومراكمة المنافع المادية بين قطاعات كثيرة أخرى.

إن افتقار الدولة المتزايد إلى الحد الأدنى من الاستقلال إزاء المجموعات الحاكمة لا يمكن إلا أن يدفع بها لتكون رهينة في يدها[12]. ورأينا سلطات تستخدم، بصورة مكشوفة، الدولة وأجهزتها ووسائلها لإنشاء مشروعات خاصة أو لتشغيل هذه المشروعات والشركات، بدءًا من بناء المنازل حتى تنظيم شبكات تهريب المخدرات وسوق السلاح. ومن الطبيعي أن تكفّ الدولة عن أن تمثل هذا المعيار الذهبي، أعني الفضاء المشترك والعمومي الذي تنمو بفضله وتتبلور علاقات السلطة كتضامن وطني وكتوزيع وتوازن بين المصالح المختلفة والمتناقضة، أي

---

(12) كأنموذج لدراسة العصبيات الجزئية في سورية، انظر: إليزابيث بيكار، «هل هناك مشكلة طائفية في سورية؟،» العالم العربي: مغرب - مشرق (كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس 1980)، و Michaud, G. «Caste, confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du «progressisme arabe»,» *Peuples méditerranéens*: no. 16 (Juillet - Septembre 1981).

تكف، باختصار، عن أن تكون فضاء السياسة لتصبح، على العكس من ذلك، فضاء الحرب والغنيمة[13].

لكن سيكون من الصعب فهم العديد من مظاهر انحطاط السلطة الوطنية إذا لم نربط بين هذه العوامل العامة والتاريخية وعوامل عدة أخرى نابعة من الوضعية الخاصة التي يعيشها الوطن العربي اليوم.

يتعلق العامل الأول بمسألة الأمن الخارجي والدور الذي يقوم به الوجود الإسرائيلي في تضخيم المشكلات المرتبطة به. فمما لا شك فيه أن إخفاق السياسة القومية الخارجية أضعف بصورة ملموسة الوضع الاستراتيجي لكل قطر عربي على حدة. وليس أدل على ذلك من اندلاع حرب الخليج وتفاقم القمع الإسرائيلي للشعب الفلسطيني في الأراضي المحتلة. ويمكن أن نقول الأمر نفسه عن انهيار التوازن في العلاقات التي تجمع بين الأقطار العربية نفسها، وما نجم عنه من نمو خطر في النزاعات العربية - العربية ومن تنافس بين الدول التي أبرز هشاشة مواقعها كلها العجزُ عن مواجهة التفوق الإسرائيلي، وأفقدها الكثير من مصداقيتها ووزنها.

يتعلق العامل الثاني بالدور المتزايد لريع نفطي يمارس أكثر فأكثر مفعولًا سلبيًا ومدمرًا من الناحية الأخلاقية والاقتصادية والسياسية[14]. إذ تكاثرت في الأعوام الأخيرة الدراسات التي تشير إلى مدى الأثر التخريبي الذي يمارسه الريع النفطي في آليات السوق وفي نوعية الاستثمارات التي يشجع عليها، ومدى الشره الاستهلاكي الذي يبعثه، والنزوع الذي يخلقه نحو الاعتماد على التقنيات المستوردة الجاهزة بدلًا من التشجيع على الإبداع التقني المحلي، وكذلك ما يقود

---

(13) لمزيد من التوسع في تحليل أزمة الدولة الوطنية، انظر: برهان غليون، «أزمة الدولة القومية ومستقبل النظام العالمي،» **الفكر العربي**، السنة 9، العدد 53 (تشرين الأول/ أكتوبر 1988).

(14) عن الآثار المتباينة لهذا الريع، انظر: محمود عبد الفضيل، **النفط والوحدة العربية: تأثير النفط العربي على مستقبل الوحدة العربية والعلاقات الاقتصادية العربية**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ القاهرة: دار المستقبل العربي، 1982)، وخلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: من منظور مختلف**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).

إليه من توجيه أصحاب القرار، من السياسيين والاقتصاديين، نحو تبني المشروعات الضخمة المكلفة، المرتبطة بمشاعر جنون العظمة أو البحث عن الأبهة أو العمولة الكبيرة، وليس عن المردود الاقتصادي. لكن قليلة هي الدراسات التي أشارت وتشير إلى أثر هذا الريع في منظومات القيم وفي تكوين العقليات وتبديل سلوك الكتل السكانية وتوجهاتها، وما ينجم عن ذلك من تعديل في ميزان القوى داخل المجتمع بأكمله لمصلحة سلطة الدولة المتحكمة بالريع والعاملة على توزيعه، ومن المكانة التي تسعى هذه السلطة نتيجة ذلك إلى أن تعطيها لنفسها، والدور الاستثنائي الذي تريد أن تفرضه على مجتمعها. إذ دفع التراكم الهائل للإمكانات المالية في أيدي النخبات السياسية المسؤولة هذه النخبات إلى الاعتقاد أن التنمية ليست إلا مسألة استثمار واختيار للتقنية، وكان من نتيجة ذلك التضحية السريعة والكاملة بقيم الإنسان وتربيته وبدوره، والاستهتار بذكائه وطاقاته الخلاقة ووعيه.

يتعلق العامل الثالث بما ينجم تلقائيًا عن مفهوم التنمية الاقتصادي هذا، بقدر ما يعمل في اقتصادويته على طمس أهمية علاقات السلطة، من ميل إلى تكوين النخبات الحاكمة والمسيطرة على شكل طوائف مغلقة على نفسها بدلًا من أن تكون جزءًا من طبقات مفتوحة حساسة للتغيرات الإيجابية وقابلة للتبدل مع تبدل علاقات القوة. وهذا يعني أن التمايزات الطبقية - وهنا، بين الشعب والنخبات السائدة - تميل إلى أن تتحول كما هو الحال في الهند القديمة إلى عوازل ثابتة ومقدّسة، مقاومة لأي حراك اجتماعي جدي، أي تحوّل هذه النخبات إلى نوع جديد من النبالة الأرستقراطية الموروثة التي تؤسس شرعية سلطتها على التمييز المبدئي بين البشر وعلى التميز الرمزي، وليس على معايير الكفاءة والخدمة الوطنية. وبقدر ما يقودها هذا الميل إلى إفساد لعبة التنافس السياسي الحر، بل إلى إلغائها، سوف يجعلها تلجأ في تحقيق تماسكها الذاتي واتساقها وتأكيد تميزها إلى بعث عصبياتها الطبيعية العشائرية أو الطائفية أو القبلية أو المهنية (العسكرية مثلًا) وتعبئتها. وفي هذه الحال، من الطبيعي أن يكون الفريق الذي يتمتع بأكبر قدر من «الاتساق الطبيعي» أو من العصبية الموروثة، أي الفريق الذي يتمتع بقدر أقل من الوعي السياسي الشمولي والحس بالمسؤولية وبمفهوم المصلحة العامة والوطنية، هو صاحب الحظ الأوفى في الانتصار على الأطراف الأخرى والنجاح في الإمساك بالسلطة.

ثمن مثل هذا الانتصار لا يخفى على أحد: إنه العودة بالمجتمعات العربية الراهنة إلى ما يشبه عصر القرون الوسطى وما يعنيه من إحياء معمم للحزازات والمنافسات والنزاعات اللاتاريخية والمدمرة، وفي النتيجة إلى تفكيك المجتمع السياسي نفسه، وزعزعة أسسه وتدمير جميع أشكال التضامن الوطنية التي لا تشتق مباشرة من الخضوع لهذه الآلة الجهنمية المسماة دولة. وهذا ما يفسّر أيضًا انقضاء عهد الانقلابات العسكرية، أو الانقلابات السهلة التي عرفتها المجتمعات العربية في الخمسينيات والستينيات، وما تعرفه الأنظمة السياسية العربية القائمة من استقرار نسبي على الرغم من التناقضات العميقة التي تمزّقها والإخفاقات المتكررة والانتفاضات الاجتماعية. وأكثر من ذلك، يؤدي غياب البديل السياسي الناجم عن سياسة السحق هذه إلى السخرية عندما يسمح للنظم الحاكمة بتغيير سياساتها من النقيض إلى النقيض، بل بتغيير عقائدها وبرامجها من برامج اشتراكية إلى برامج انفتاحية ليبرالية من دون أن تشعر بالحاجة إلى تبديل الحكومة والأشخاص، ومن دون أن تشعر لحظة واحدة أن من واجبها تقديم أي تفسير لأسباب هذا التغيير الكامل إلى الرأي العام.

لكل هذه الأسباب ما كان يمكن للطلاق المكرّس على المستوى السياسي بين الدولة والمجتمع إلا أن يتحول مع الوقت إلى قطيعة اقتصادية اجتماعية. إذ تحولت الدولة إلى مركز لتكوين طبقة متميزة من الشعب، وأصبح التطابق بين الطبقة السائدة والطبقة المالكة قويًا وبديهيًا لدرجة لم يبق معها أي مجال للحديث عن السياسة بما هي خلق وإبداع لميدان الشأن العام والمصالح العامة. فلا يعادل حجم الثروات التي تجمعت في أيدي البعض في ظل التنمية الاشتراكية أو الرأسمالية إلا اتساع دائرة الفقر والفاقة وتعدد المخانق وتفاقم مشاعر الحقد والضغينة المتراكمة.

إن القاعدة الحقيقية لهذا النظام الهجين، للنظام الذي ينتج جميع أشكال التمييز، لهذا النهب والتبذير، لغياب أي منطق، لمركب العظمة الذي يصل إلى حد الجنون، للسياسة المدمرة المتمسحة بشعارات التنمية والتحديث، هو التحالف بين العسكريين المستندين إلى قوة جيش تضخم باسم الدفاع عن الوطن إلى

أقصى حد، وأصحاب الريع المنظمين في شكل دولة - دول - وإدارة تقبعان على أكثر من نصف احتياطيات النفط العالمية، ومن وراء هذا الحلف كوكبة واسعة من الطبقات الوسطى المشرذمة والهلامية المنتزعة لتوّها من عالم الفقر والعزلة والأميّة(15).

ما كان من الممكن لتضافر هذه العوامل الداخلية والخارجية إلا أن يهدد على المدى الطويل بتفكيك السلطة الوطنية نفسها، ومن ورائها المجتمع. إن افتقارها إلى الحد الأدنى من الاستقلال الذاتي الفعلي، المادي والسياسي، الذي يسمح لها بفرض نفسها بصورة مقنعة وتأكيد سيادتها، وعجزها عن تحقيق الإنجازات المنتظرة منها والتي لا يمكن لها من دونها ضمان الولاء الفردي والجمعي وكسب الشرعية، يدين الدولة نهائيًا بفقدان المصداقية ويحرمها من أن تتكون كدولة وطنية، أي كمقر لسياسة واعية ومنظمة، ونقطة تقاطع جميع الشبكات المكونة لميزان القوى والهيمنة. وفي هذه الحال، عوض أن تشكل الوسيلة الرئيسة لتنظيم المجتمع وتحقيق اتساقه، تصبح الدولة - العالة عامل زرع الفوضى وانعدام التنظيم والاتساق فيه.

يعكس هذا الوضع المفارقة التي لاحظها معظم الباحثين في نمو هذه الدولة. فبينما لا يكف وزنها المادي وحجمها، أي أيضًا قوة الضرب لديها، عن التضخم كتعويض عن فقدان الشرعية لديها، تتناقص بشكل موازٍ فاعليتها وقدرتها على السيطرة العملية على محيطها والتحكم بمقاليد أمرها ومصيرها. ويفاقم هذا التناقص في فاعلية الدولة المادية من الشعور بالطابع غير المشروع للقسر الذي تمارسه على الأفراد ويعري القمع من أي مبرر ويحوله إلى قمع أعمى وسياسات تعسفية. والحقيقة أن الدولة التي تخفق في السيطرة على الأشياء والعالم الموضوعي تنزع بشكل موازٍ في المقابل إلى أن تثأر لنفسها عن طريق تعداد سبل السيطرة والإشراف، العنيفة والآلية، بل الهستيرية أحيانًا، على البشر.

---

(15) أصبحت الانتقادات أو المراجعة النقدية لنظريات التنمية معروفة وشائعة اليوم، على الرغم من أن حقيقة الفشل ونتائجه الكارثية لم تظهر كلها بعد للأسف. عن نقد هذه النظريات، انظر: Celso Furtado, *Créativité et dependence*, traduit du [manuscrit] portugais par Janine Pefau, Collection tiers monde (Paris: Presses universitaires de France, 1981), et Amin, *La Déconnexion*.

لكن مما لا شك فيه أن تحويل الدولة في اتجاه خدمة المصالح الخاصة التي تتحكم بها هو التجسيد الرئيس لكل هذه الانحرافات في وظائفها والانحطاط في هياكلها والقطيعة التي تشهدها بينها وبين المجتمع. وتجد العصبيات الجزئية المنبعثة من رقادها في الإفساد الذي تشهده هذه الوظيفة السياسية العمومية للدولة معينًا لا ينضب. وعلى الرغم من ذلك، لا تشكل هذه العصبيات الجزئية المتنامية بالضرورة رفضًا للدولة الحديثة ذاتها كما تفسّر عادةً، وإنما تفرض نفسها باعتبارها المصادر البديلة الوحيدة المتبقية التي ما زال بإمكانها أن تقدم إلى الأفراد والجماعات، التي تركها خراب اللحمة السياسية الوطنية في الفوضى الكاملة والضياع التام، ما يمكن أن يبدو كمبادئ ممكنة للتضامن والتنظيم الجمعي. لا شك في أن الأمر يتعلق بإجابات غير منطقية وحلول من درجة ثانية لا فائدة منها. بيد أن هذا كل ما تستطيع أن تحلم به مجتمعات قادها انهيار المؤسسة المركزية والوطنية، أي الدولة، إلى الانحلال الفعلي السياسي والأخلاقي. إن غياب السياسة أو فساد الرابط السياسي بوصفه مصدر تضامن شامل وعمومي هو الذي يفسّر لجوء المجتمعات إلى إعادة الاعتبار لأنماط التنظيم الثانوية والبرية وشحن العصبيات والتضامنات التقليدية بالحياة والقيمة. ولا يقود هذا على مستوى المجتمع إلى انتشار الفوضى العامة فحسب، لكنه يهدد في مستوى الدولة وحدة السلطة ذاتها.

بيد أن السبب الأعمق لفساد القيم السياسية الوطنية وانهيار المشروع المرتبط بها، وتفاقم أزمة الدولة التي جسّدتها منذ الاستقلال هو من دون شك الميل العميق نحو التسلط والاستبداد في مصدريه البنيوي والتاريخي معًا. إن نمو النزعة الشمولية التي ميّزت العديد من الدول العربية الحديثة كامن في صميم التصور الشائع عن دور الدولة التاريخي وعن معنى السياسة. فلم يكن أمام الدولة وقد وضعت نفسها في موقع القلب من العملية التاريخية، وصارت مبرر وجود الجماعة ذاتها كجماعة سياسية متميزة ومستقلة، إلا أن تدعم نفسها وتزيد بصورة لا حدود لها من سلطاتها وسيطرتها على المجتمع الذي أعطاها الصلاحية المطلقة في إرشاده وتغيير بُناه، واحتكارها لكل مصادر قوته وموارده المادية والمعنوية. وإذا كانت هذه السلطة المطلقة التي أعطيت للدولة قد حظيت بالكثير من القبول والمسايرة في الحقبة الأولى من عملية البناء الوطني، على الرغم من كل شيء،

فلأنها كانت تمارس هذا الاحتكار أو تبدو أنها تمارسه لمصلحة المجتمع ككل أو على الأقل لمصلحة العديد من فئاته الاجتماعية. ومع تغير السياق الدولي وتفتت مواقع التنظيمات الاجتماعية والشعبية، كان لا بد لهذا الوضع من أن يتغير ويدفع تبدل ميزان القوى هذه الدولة، أي هنا الفئات التي تتحكم بها، إلى استخدام هذه القوة الهائلة التي حصلت عليها بسبب دورها في البناء الوطني، لخدمة أهدافها الخاصة وحدها. وفي هذه الحال كان لا بد للنمو المفرط لهذه الدولة، أجهزة ومصالح ومبدأ، من أن يترجم مباشرة إلى إخضاع المجتمع برمته للفريق الحاكم الذي أصبحت سياسته استجابة مباشرة أيضًا لمصالح مجردة من أي عقيدة اجتماعية أو وطنية[16].

إن الدولة الحديثة كما نمت وتبلورت في الوطن العربي، مثل ما هو الحال في عدد من الأقطار، كانت تشكّل كما ذكرنا من قبل، في نظر نفسها ونظر المجتمع معًا، حجر الرحى في بناء المجتمع والأمة. وعليها يتوقف تعيين السياسات كلها، الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وهي تريد أن تكون دولة التقدم (والتحديث كمجسّد لهذا التقدم) بامتياز والمبعوث المنتظر لتخليص المجتمع (المتخلف) من أمراضه ومثالبه وعجزه التاريخي. ويفرض عليها دورها هذا كما تتصوره أن تظل المرجع الوحيد في أي عمل اجتماعي، وأن تجسّد تلقائيًا ومن حيث المبدأ الإرادة العامة، رافضة أي منافسة لها في الولاء، سواء كان ولاءً قبليًا أم حزبيًا سياسيًا أم شعبيًا. فليس انتماء الدولة للمجتمع وتمثيلها وخدمتها له هو الذي يجعلها في نظر نفسها ونظر جمهورها دولة وطنية أو شرعية، لكن انتماء المجتمع الشامل وغير المشروط لها وخضوعه لأوامرها وتمثله لقيمها هو الذي يعبّر عن هذه الوطنية ويحققها. فإذا ضعف هذا الولاء ضعفت قدرة الدولة على إعادة انتاج

(16) ع. حموي، «تدمير المجتمع السوري،» سؤال، العدد 2 (1982).

من أجل تحليل الأوجه المختلفة لهذه الأزمة، انظر: الخولي، محرّر، المأزق العربي؛ وخير الدين حسيب [وآخ.]، مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، و Samir Amin et Faysal Yashir, *La Méditerrannée dans le monde: Les Enjeux de la transnationalisation dans la région méditerranéenne* (Paris: La Découverte; Casablanca: Toubkal; Tokyo Université des Nations Unies, 1988).

المجتمع كأمّة حديثة، أي على تغيير جوهره، وبالتالي فقدت مضمونها التقدمي والتحديثي ذاته. إن أخلاق التقدم التاريخي التي ارتبطت بمفهوم الدولة الحديثة منذ البداية في المجتمع العربي كانت تنطوي في ذاتها على إمكانية أن تنقلب هذه الدولة على نفسها فتتحول من دولة التقدم إلى تقدم الدولة ذاتها. ففي هذا المنظور، تمثل سلطتها المعنوية معطى أوليًا لا يناقش. وهي من هذا المنظور أيضًا ترفض أن تستمد شرعيتها من أي مصدر آخر غير وجودها نفسه، سواء كان هذا المصدر، شعبيًا أم إلهيًا. وكل اقتراع أو شورى أو مشاركة في الحكم لأطراف خارجة عنها وعن أجهزتها يبدو لها بمنزلة تحدٍّ لسيادتها وانتقاص منها، وتفسّره على أنه مناورة خبيثة وتآمر عليها. إن المبدأ الذي تعمل به هو أن سلطتها مصدر لكل سلطة. ووجودها هو الكافل والضامن الوحيد لأفعال العباد، ولا يمكن لها أن تسمح بأي شكل أن تتجه هذه الأفعال إلى أي سلطة «خارجية» اجتماعية أو روحية.

باختصار، إن قدرتها على تحقيق ما تعتقد أنه أهدافها التاريخية ومقومها الأخلاقي، أي مصدر شرعيتها، يفرض عليها أن تملي قانونها ومنطقها على كل ما يحيط بها، وألا يكون لها أي مرجع ما عداها. وفي هذه الحال لن تكون السياسة كما هي بالتعريف الحقل الفكري والعملي الذي يقوم بإنتاج السلطة الشرعية ووضعها في التداول كتعبير عن إرادة الجماعة وسيادتها، وإنما فن المناورة والتلاعب بكل السلطات التي تُنتَج بالضرورة خارج الدولة، عبر العصبيات الجزئية أو التفاهم مع الخارج. وهي تفترض أيضًا أنها لا تستقيم إلا إذا كانت حكرًا على الفريق المسيطر على الدولة، أي منطقة محرمة على غير الممسكين بالسلطة. إن السياسة تتحول هنا إلى فن توظيف الدولة من المجموعات القائدة للاحتفاظ بالسلطة وتدعيم احتكارها وتوسيع دائرة ممارستها في مواجهة القوى والمخططات المناوئة التي لا تكف هي نفسها عن استنفارها.

في هذا السياق لا بد للسياسة من أن تختلط في إطار المجتمع المدني، وفي الممارسة الاجتماعية، بالعمل المستمر من عناصر هذا المجتمع على بناء الاستراتيجيات النقيضة الرامية إلى إفشال الدولة وإحباط إرادتها، والتفنن في تخريب عملها وضرب مصداقيتها، واستغلال جميع المنافذ الممكنة لتوظيف

الدولة بالمثل في خدمة المصالح الخاصة والجزئية. فإذا أضفنا التحجر البنيوي القائم في مفهوم الدولة العربية الحديثة وبنيتها الموضوعية، إلى القمع المتزايد الذي تفرزه النظم السياسية الاجتماعية التي فقدت شرعية وجودها بعد إخفاق مشروعها وسياستها الوطنية، أمكننا أن ندرك عمق الأزمة التي تعيشها هذه الدولة اليوم وشمولها، كما أمكننا أن ندرك نتائجها الحقيقية. فهي ليست في الواقع صعود الاستبداد والقمع بقدر ما هي القطيعة بين المجتمع والدولة. وما صعود هذا القمع وتفاقمه إلا مظهر من مظاهر هذه الأزمة الشاملة التي تعبر عن أن الدولة لا تعبّر عن المجتمع، لكنها تشكل اليوم مجتمعًا نقيضًا قائمًا بذاته في وجه المجتمع، له منطق عمله ومصالحه وأهدافه، أعني مجتمع النخبة نفسه. إن الأزمة السياسية - الاجتماعية التي نعيشها من وراء تدهور الطابع السياسي للسلطة وتعاظم القمع هو الشرخ الاجتماعي والمواجهة داخل المجتمع الواحد بين «أمّتين» لم يعد هناك بحسب التصورات العقيدية والمصلحية القائمة ما يمكن أن يجمع بينهما.

لكن هذه الأزمة نفسها ليست إلا جزءًا من الأزمة الأكبر التي تحدثنا عنها. ولذلك فإن ما هو في موضع السؤال اليوم للخروج من هذه الأزمة لا يتعلق بالنظام السياسي الوطني أو القومي، التأميمي الاشتراكي أو الانفتاحي الليبرالي فحسب، لكن بأنموذج الدولة التحديثية التي قادت في الوطن العربي إلى هذه القطيعة وكرّستها. أما المظهر القاسي والعنيف الذي تتخذه السلطة العربية في هذه الحقبة فهو ثمرة التقاء أزمتين معًا، أزمة الأنموذج الحديث للدولة، دولة التقدم، مع أزمة الدولة الوطنية، أي بناء الأمة كقاعدة ووسيلة لهذا التقدم.

يبدو لي أن من الصعوبة البالغة أن نتجاوز الأزمة الراهنة للدولة العربية الحديثة من دون الخروج من الإطار الضيق الذي حشر فيه مفهوم الدولة وتاريخها في الأدبيات الكلاسيكية، ومن دون العودة إلى تحليل التحولات العميقة في الحركة الاجتماعية السياسية التي ساهمت في إضفاء الشرعية على هذه الدولة، وكوّنت لأكثر من قرن روحها أو المحرك الداخلي والقوة المدبرة فيها. والمقصود هو بالطبع الحركة الوطنية في نماذجها المختلفة وخصوصياتها وأشكالها وتظاهراتها المتعددة. فمن الصعب فهم فساد هذه الدولة وتدهورها من دون الجمع بين تحليل مسارين متميزين فيها وفهم ترابطهما وتطور العلاقة بينهما في

سياق التبدل التاريخي لأنظمة الحكم والسياسات الاجتماعية المختلفة. المسار الأول هو الذي يتجلى في ما أطلقنا عليه اسم البنية الأساسية، أي مسار تطور الدولة القيمي والتنظيمي المتكوّن تاريخيًا، ومسار تطور القوة السياسية والنخبة الفاعلة الذي يتحكم بأساليب «استخدام» الدولة وتوظيفها. وأشرنا إلى أن الدولة العربية الحديثة لم تكن دائمًا عاجزة عن إثارة الحماسة وجذب الولاء، كما لم تكن دائمًا عقبة في طريق التقدم الاجتماعي. فهذه البنية العميقة تجسّد استعدادات يخضع تحققها في الواقع الملموس لطبيعة الأنظمة السياسية الاجتماعية التي تتناوب على هذه الدولة، دولة التقدم والتحديث معًا. إن بنيتها العميقة تعدّها لأن تولد سلطة استبدادية، لكن القوى السياسية الاجتماعية التي تناوبت عليها، وعقيدتها، وطبيعة علاقاتها بالمجتمع، ومصالحها الخاصة، هي التي سوف تحدد في كل مرة وجهة استخدام هذه السلطة، وتشديد طابعها أو استعدادها هذا أو تخفيفه. وهو الذي يفسّر أيضًا التغير العميق الذي طرأ في العقدين الأخيرين على دورها ومكانتها ووظيفتها.

يعني هذا أن علينا البحث في عنصر الاستمرارية وعنصر التحوّل معًا. فلو تأملنا جيدًا في هذا الموضوع لوجدنا أن الدولة لم تتبدل أو تتغير في مستوى تجهيزاتها أو بنيتها التقنية والتنظيمية منذ قيامها وتكوينها. كما أنها لم تتغير في مستوى أخلاقيتها، أي القيم التي تستمد منها وعيها لذاتها وتوجهها التاريخي. إن الذي تغير ويتغير باستمرار هو البرامج السياسية التي تنفذها، أعني تلك الإنجازات التي تجسد من خلالها ما تعتبر أنه رسالتها التاريخية، التي تتراوح بين النهوض الشامل الاقتصادي والسياسي والعلمي بالمجتمع المتأخر، والاقتصار على تقديم بعض الخدمات الاجتماعية من صحة وتعليم وتأهيل، بحسب ما يتوافر لديها من إمكانات وبحسب طبيعة القوى والمصالح الاجتماعية التي تسيطر عليها في هذه الحقبة أو تلك، وهو ما يفسّر تبدل النظم السياسية، أي أشكال تنفيذ هذه البرامج وحدودها ومواقف الطواقم الحاكمة من المجتمعات.

باختصار، إن الدولة التحديثية الوطنية في مفهومها وبنيتها تجسّد قوة تدخل هائلة في المجتمع ولا تقوم من دونها. لكن حقيقتها العينية أو أنموذجها يختلف بحسب ما إذا كانت هذه القوة التدخلية - والتي لا تخضع لأي رقابة أو

تحديد - موضوعة في خدمة أهداف اجتماعية ووطنية عامة، كما بدا عليه الأمر في مراحلها الأولى، أم لمصلحة فئات اجتماعية محدودة. وهذا يعني أن الآلة نفسها لم تخضع لتحولات جوهرية، لكن شروط عملها وقدرتها على الإنجاز وعلى بث الشعور بإمكانية تحقيق غايات العقيدة الاجتماعية التي تحملها في التقدم والتحديث تبدّلت كثيرًا. فلجوء الدولة الحالي إلى القوة هو التعبير عن مصادرة المصالح الضيقة لها، وبالتالي، عن تضاؤل قدراتها ووظائفها الاجتماعية، أي هو التعويض عن زوال الإيمان بها والخضوع الطوعي لمبدئها. وينبغي ألا ينسينا هذا التأكيد ما يمكن أن تضفيه السيرورات التاريخية لكل دولة من جهة، ووضعها الدولي والاجتماعي الخاص، من خصائص مميزة على مسار التحول القهري هذا وأشكال تعبيره المتعددة. فالأنظمة السياسية هي نتاج عمليات تاريخية متميزة، وهي تعيش في إطار ثقافات سياسية منوعة نسبيًا، وتتأثر بما يفرضه عليها النظام العالمي الذي تُدرج فيه وبحسب المستوى الذي تُدرج فيه داخل هذا النظام وتاريخ وصيغ هذا الاندراج منذ الحقبة الاستعمارية، كما تتأثر بالتجربة الذاتية لحركات التحرر والشروط والملابسات التي رافقت حصولها على الاستقلال وتشكلها كدولة وطنية(17).

الحقيقة، إذا كانت القوة المجرَّدة التي تجسدها أجهزة الجيش والاستخبارات تشكّل في الدول العربية كلها الأساس الأعمق الذي يضمن للدولة شروط البقاء والاستمرار، فإن التجربة الخاصة والعوامل المحلية المتوافرة في كل قطر هي التي تحدد الأسلوب الذي يميز طريقة إنتاج هذه القوة واستخدامها.

ففي الملكيات المشرقية، من نمط العربية السعودية والأردن والإمارات العربية المتحدة... إلخ، لا يتحقق إنتاج هذه الأجهزة القمعية وضمان اشتغالها إلا من خلال إنتاج العصبيات الجزئية القبلية أو الجهوية، واستخدامها في ما يشبه الأسمنت الذي يلحم من الداخل هذه الأجهزة الدولوية الحديثة. ففيها تكمن

(17) عن مكانة الدول في النظام العالمي للدولة ودوره في تطورها الفردي وتكوين خصوصياتها، انظر: برهان غليون، «الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي،» المستقبل العربي، السنة 1، العدد 106 (كانون الأول/ ديسمبر 1987).

بعض العناصر الداخلية الأساسية لضمان وحدة السلطة واستمرار الدولة. وفي المقابل، يبدو أن إنتاج الروح التكنوقراطية كوسيلة لنفي السياسة والتعويض عنها من جهة، وكأرضية للتنافس بين الأجنحة المتعددة للنخبات الاجتماعية من الجهة الأخرى، هو الذي يميز النظام في المغرب الذي يفتقر إلى قاعدة قبلية خاصة. أما في النظم الجمهورية السائدة في أقطار مصر وسورية والعراق والجزائر وتونس واليمن والسودان ولبنان وموريتانيا والصومال، فإن وحدة السلطة واستمرارية الدولة مرتبطة بإعادة إنتاج سيادة الحزب الواحد وسيطرته، حزب السلطة والدولة، بالأشكال المختلفة التي يجسدها مثل هذا الإنتاج. لكن في جميع الحالات، يتوقف مصير الدولة هنا على النجاح في إنتاج أداة السيطرة، كما تتوقف وحدة السلطة على النجاح في إنتاج واحدية الأداة.

ليس هناك شك في أن استقرار البنية المركزية الشديدة للسلطة تعزز في الأقطار العربية النفطية بفضل وجود الريع النفطي الهائل وما قدّمه إلى النظم القائمة من فرصة سانحة لتوسيع قاعدتها الاجتماعية عن طريق توزيع هذا الريع على شكل خدمات للعموم أو منافع لبعض الفئات والشرائح أو امتيازات للنخبات الاجتماعية. وعلى العكس، لم يعد من الممكن الحفاظ على هذه البنية الشديدة المركزية للسلطة في الأقطار الفقيرة، ذات الاقتصاد الهش التي تفتقر إلى الوسائل اللازمة لتبني سياسة جديّة في الاندماج الاجتماعي، إلا لقاء توسيع متزايد لاستخدام القمع السياسي المباشر. وفي هذه الحال يصبح بناء أجهزة القمع هو الجزء الأبرز من سياسة الحفاظ على الدولة والنظام، وتحل الميليشيات المدعمة منهما وما تمارسه من عنف يومي محل التعبير السياسي المنظم للقوى الاجتماعية، أي محل الأحزاب والنقابات.

لكن المبدأ الرئيس الذي يحكم هذه الدولة، والذي ينبع من بنيتها الأساس لا يتغير في الواقع مع تغير النظام السياسي، وسواء تعلق الأمر بالنظم الملكية التي تحتكر السلطة فيها «طبقة وراثية» أم بالنظم الجمهورية التي توحّد سلطة الأجهزة فيها عقيدة أو عصبية حزبية. وهذا المبدأ هو باختصار: لا مكان لوجود مجال متميز وخاص بالعمل السياسي، وبالتالي، لا مكان للمعارضة ولا لتداول

السلطة. ولا يتردد رؤساء الدول والمجموعات الحاكمة أمام أي نوع من الخطط والاستراتيجيات حتى يضمنوا لأنفسهم، ولأبنائهم من بعدهم أحيانًا، البقاء في السلطة مدى الحياة، أو على أسوأ تقدير، حتى سقوط النظام.

أما الواجهات التعددية الشكلية التي تسعى بعض النظم إلى إقامتها في بعض الأحيان، خصوصًا في هذه الأيام، فترمي إلى إرضاء الرأي العام الدولي أكثر مما تهدف إلى توسيع دائرة المشاركة في الحياة السياسية، مهما كانت حدود هذا التوسيع. وفي هذه الحال فإن المقصود منها ليس في الواقع إلا توسيع دائرة مناورة النظم القائمة على الساحة الخارجية والداخلية، للحصول على دعم الدول الأجنبية وتعزيز سيطرتها الداخلية. فليس في هذه العملية أي رغبة في بناء مجال التعبير السياسي الحر وإشراك الناس في تقرير مصيرهم الجماعي. وفي أحسن الحالات يمكن لمثل هذه الواجهة أن تؤمن للأجنحة المتنافسة داخل أجهزة الدولة قاعدة للتعامل السلمي في ما بينها، وتوفّر على المجتمع تكرار الانقلابات الداخلية من دون أن يعني ذلك أي تغير في أهداف السلطة وأشكال ممارستها إزاء المجتمع.

يظهر هذا التحليل إذًا أن تطور الدولة في المنطقة العربية نابع هو نفسه من مفهومها وبنيتها العميقة. فهي دولة بالتعريف مركزية شديدة، يحتاج تسييرها إلى سلطة مطلقة وتعسفية، أي حرة من أي قيد، وهذا شرط تحقيقها للوظيفة التقدمية والتحضيرية التي رسمتها لنفسها. وما نعيشه اليوم هو انهيار هذا المفهوم للدولة، أعني مفهوم الدولة التحديثية، وانكشاف قصوره، وبشكل خاص في ما يتعلق بالارتباط الضروري والمفترض بين هذا المفهوم للسلطة التعسفية ولإنجاز التقدم وتحقيق المكاسب الحضارية. ومن الطبيعي أن تكشف هذه الأزمة فساد هذه البنية التي كانت تطغى عليها الخطابات العقائدية والآمال والأوهام الاجتماعية العديدة، وأن تبرز العيوب التي كانت تخفيها أو تختفي وراءها. إن تفاقم عجز هذه الدولة - آلة التقدم - عن الاشتغال والإنجاز، وافتقارها إلى الآليات التي تسمح لها بتعديل نمط اشتغالها من تلقاء نفسها بما يمكّنها من تجاوز نفسها والتكيف مع الأحوال دمر الإيمان بها، وجعل من كل إجراء تتخذه قهرًا لا مبرر له، ومن غير الممكن قبوله. وشل هذا الوضع كل سياسة ممكنة، وقاد ويقود إلى ما نطلق عليه

اسم مأزق هذه الدولة والانسداد والانحباس الذي تقود إليه على صعيد الصيرورة الاجتماعية الراهنة. وهو الذي يفسر أيضًا استمرار الوضع القائم مع ما يعنيه من تزايد التفسخ والانحطاط.

يساهم تدهور الوضع في جعل السلطة بشكل أكبر رهينة قرارات آلية، مطلقة، تعسفية لا تخضع لأي قاعدة، فوقية وفي أحسن الحالات أبوية. ولاحظ عبد الباقي الهرماسي بحق أن الدول المغربية تتضمن «على اختلاف أنظمتها الدستورية وتوجهاتها الأيديولوجية، جملة ثابتة من السمات تضفي على حياتها السياسية نسقًا خاصًا. ففي كل حالة، نجد الزعيم أو الحاكم الفردي يحتل مكانًا فريدًا، رئيسًا كان أم ملكًا. فالحكم أوتوقراطي في البلاد المغربية كلها، وكل شيء - النخب، التمثيل، الفاعلية - تابع ومرتبط بهذه الظاهرة. أما السمة الثانية فهي: أن تشريك النخب السياسية يقع على قاعدة الجلب، أو ما يسمى التزكية التي تنطبق على أهل الولاء، أكثر مما تنطبق على أهل الكفاءة. أما السمة الثالثة فتدور حول طبيعة الانتخابات التي كثيرًا ما تأخذ شكل الاستفتاء، أي تنظيم طريقة تقنن بها تزكية القرارات المتخذة من القمة»[18].

إن الدول التي دشن أنموذجها في جنوب المتوسط نظام محمد علي في مصر، ومدّ فيه وعززه نظام أتاتورك، مؤسس الجمهورية التركية في عام 1921، سوف تسقط ضحية مفهومها وتصورها عن ذاتها ودورها، أي مفهوم الدولة التحديثية. فهذه الدولة التي فرضت نفسها على المجتمع وأضيفت إليه كشيء خارج عنه، في سبيل إخضاعه كشرط لازم لتحقيق اندماجه أو لدفعه نحو الاندماج في الحضارة والتاريخ، وهذا هو مضمون دولة التقدم والتحديث، عملت في الواقع على استبعاده كليًا من اللعبة السياسية قبل أن تسعى إلى أن تحل محله في كل شيء وتصبح بديلًا منه. ومع إدراكها المتزايد في الأعوام الأخيرة لإخفاقها في ما نذرت نفسها له، ما كان لها إلا أن تنقلب من أداة للاندماج والتعبئة الاجتماعية والإشراف الاقتصادي، كما كان عليه الحال في الحقبة الأولى من الاستقلال، إلى

---

(18) المصدر نفسه، ص 43، و Abdallah Saaf, *Images politiques du Maroc* (Rabat: Éd. Okad, 1987).

أداة لتفكيك المجتمع ونزع حقيقته السياسية وقلب الأدوار والمواقع والأوضاع فيه. ولهذا صارت الدولة المصدر الرئيس للفساد والانحطاط في القسم الأكبر من المجتمعات العربية اليوم. هذه هي الأرضية التاريخية لتكوّن الدولة وللقطيعة التي نشأت بين هذه الدولة والمجتمع في الوطن العربي.

النتيجة، أن الطابع القمعي للدولة العربية القائمة ليس التعبير الصريح أو المبطن عن بقايا تراث الاستبداد الشرقي الذي تجسّده الدولة السلطانية، وأقل من ذلك الثمرة المباشرة لإرادة الأشخاص أو للعقائد والبرامج السياسية والاجتماعية المرتبطة بمجموعات الحكم المتبدلة. إنه، على العكس من ذلك، التعبير عن التحول البطيء في طبيعة الدولة الحديثة ذاتها أو دولة التقدم والتحديث، ونضوج العناصر الدفينة التي كانت وراء تكوينها وفي مقدمها التصور الذي كانت تملكه عن نفسها ودورها، وبالتالي النتيجة الطبيعية لمسار تاريخي طويل. فهي بالتعريف والغاية دولة تعسفية لأنها لا تستطيع أن تغير مجتمعًا على الرغم منه وأن تسير في عكس ما تفرضه إرادته التي نظر إليها كإرادة محافظة وتقليدية، إلا إذا امتلكت الحرية الكاملة في التصرف به وبموارده كما تعتقد أن ذلك يخدم مصالح تحويله وتجديد أسس بنائه. فهي بالدرجة الأولى دولة تعسفية، لا تلجأ إلى القمع والقهر إلا عندما يرفض المجتمع، أو جزء كبير منه، ضمان حريتها المطلقة في التصرف.

تختلف الدولة التعسفية، دولة العرب الحديثة، عن الدولة الاستبدادية التقليدية، في أنها، على عكس هذه الأخيرة، لا تنطلق من وضع السلطة المطلقة في خدمة العدل والاستقرار، لكن من أسطورة الدولة التي يخوّلها الشعب نفسه، سعيًا وراء تحقيق أقصى التقدم، جميع السلطات والصلاحيات. إنها في الأساس دولة ذات رسالة وعقيدة، أي دولة انقلابية وتغييرية حتى عندما تتبع أكثر السياسات الاجتماعية محافظة ويمينية. وهي ليست دولة قهرية وقمعية بالضرورة. إنها لا تظهر دولة دكتاتورية، أي تعتمد في إنتاج سلطتها على القوة المجردة والعنف بدلًا من الشرعية، إلا عندما يسحب المجتمع، بسبب خيبته منها وإخفاقها في تحقيق الأهداف التي رسمها لها، ثقته منها. ففي هذه الحال فحسب يتحول العنصر التعسفي للسلطة الذي يعطيها كل قوتها على التدخل، من تعسف مقبول ومطلوب

إلى تعسف مفروض ولا مبرر له، تمامًا كما تتحول القيادة الوطنية من زعامة ملهمة إلى رئاسة قهرية.

إذا كان التعسف هو دستور هذه الدولة الحقيقي، غير المكتوب، لكن المعبر عنه في تعليق الدستور الدائم أو تجاهله الطبيعي أو إخضاعه لمادة تلغي وجوده أصلًا كما كان عليه الحال في الحقبة الاستعمارية، فإن الدكتاتورية والطغيان ليسا هنا إلا التعبير عن انحطاط السلطة القائمة - الاستعمارية أو الوطنية أو الشعبية أو الانفتاحية - وعن حاجتها إلى مواجهة الاحتجاج المتزايد عليها بسبب الفشل والإخفاق أو خيانة المبادئ والأهداف. وهما إذًا ثمرة انهيار التوازنات الداخلية في تكوين أو إعادة بناء الأمة من حولها، سياسيًا واقتصاديًا، وتزايد عجزها عن السيطرة على واقعها والتحكم بالمجتمع بل بمصيرها نفسه.

في النهاية، إن الدولة التحديثية بما هي بالضرورة والمبدأ دولة تعسفية، هي التي تفسّر ما يشهده المجتمع العربي من إضاعة للمكتسبات العديدة التي حققها في جميع الميادين في العقود القليلة الماضية، بعد فشل مشروع التنمية باعتباره محور إعادة البناء الوطني، بما في ذلك العناصر الجديدة المكتسبة في ميدان تقنية الحكم ومفهوم أو فكرة الدولة ذاتها.

أدى انهيار مشروع البناء الوطني، الذي بدأ كأهم مشروع للتحديث والتقدم يمكن أن يعطي مشروعية إلى الدولة الحديثة، وكان ثمرة أوضاع استثنائية تميزت بتراجع الهيمنة الغربية في الحرب الشاملة التي نجمت عن مشاركة جميع الشعوب المستعمرة في النضال لتصفية الاستعمار، إلى تفريغ الدولة الحديثة من أي مشروع، وبالتالي إلى إبراز ممارستها من جديد كتعسف مطلق لا تبرره ولا تغطي عليه أي عقيدة جماعية مقبولة أو مشروعة. وأنتج هذا الانهيار وضعية اجتماعية شديدة الاضطراب، وعمّق الخوف والقلق لدى الجماعات كلها، وعمل على مسخ الدولة وانهيار مجموع نظام القيم وأنماط الحكم والتنظيم «الحديثة» التي كان يقوم عليها النظام القائم. وساهمت عوامل عدة في إجهاض هذه العملية التاريخية الواسعة وما نجم عنها من وضع الدولة والجماعات المنطوية تحتها في كل بلاد العالم الثالث أمام فراغ تاريخي حقيقي وانعدام أي أفق واضح للعمل

والمبادرة التاريخية الجماعية. وهكذا أخذت الدولة التي تضاءل وزنها على المستوى السياسي والأخلاقي تلجأ بشكل مكثف إلى تعزيز آليات القمع والاتكاء على العصبيات الجزئية ما تحت السياسة أملًا في الإمساك بمجتمع ينزع إلى الانفجار والتفتت بعد أن فقد مبرر اجتماعه السياسي.

هذا يفسّر ما تتعرض له الدولة الحديثة، اليوم أكثر من أي حقبة أخرى، من تجاوز لها من فوق ومن تحت معًا. فعولمة الحقل السياسي والاندماج المتزايد الذي يشهده النظام العالمي اليوم يهمشها بصورة مستمرة، في حين ينخر انبعاث العصبيات الجزئية ما قبل الوطنية وما تحت السياسية نتيجة لإخفاقها الأسس التي كانت تقوم عليها، ويحيدها داخل المجتمع نفسه. وفي هذا الاستقطاب تفقد الدولة أي مركز ثقل ذاتي تستند إليه.

ثالثًا: صراع الدولة والمجتمع

تدل هذه الملاحظات كلها إلى أي حد لا يزال الوطن العربي الذي انبعث من رماده بعد قرون عدة من الغياب والموت السياسي، هشًا وضعيف البنيان. ولا تنجم هذه الهشاشة عن الضغط الدولي القوي الذي يشجع عليه موقعه المركزي على خريطة القوى العالمية، وإنما تعكس أيضًا بُناه الذاتية، مثله في ذلك مثل المجتمعات ماقبل الصناعية كلها. وأدى إجهاض المشروع الوطني التحديثي إلى أزمة مشروعية عميقة بالنسبة إلى الدولة الوطنية ذاتها، وحشد ضدها كتلًا متزايدة من الجمهور الضائع والمضيع الذي لم يعد يرى في السلطة والدولة إلا جهازًا للتحكم الجاهلي، أي المفتقر إلى أي معنى ورؤية وقيمة. وفقدت الدولة نفسها أي وهم عن قيمها الوطنية أو القومية أو النهضوية أو التحديثية، بل حتى الاستقلالية، وأصبحت تتصرف كمجرد جهاز يحاول بكل الوسائل أن يسيطر على الأرض والسكان الخاضعين له، وليس له من مرشد أخلاقي أو سياسي إلا القوة والحنكة. ومما يعزز من هذا السلوك ومن الصورة الفاسدة لهذه الدولة ارتباطها المتزايد، من أجل الحفاظ على نفسها، بأصحاب المصالح الضيقة، وتماهيها مع اقتصاد المضاربة المحلية والدولية، ووضعها نفسها، لتأمين استقرارها، تحت الحماية الأجنبية شبه العلنية.

أصبحت الدولة حقيقة مادية مطلقة، ترابية وبشرية، وأصبحت مشكلات الحدود هي الفرصة الوحيدة المتبقية لها كي تعلن عن نفسها وتؤكد وجودها واستقلالها تجاه الدول المجاورة. وأصبحت بالفعل دولة قطرية، لا بمعنى دولة وطنية مقابل نزعة قومية، لكن بمعنى السيطرة المادية على قطر وموقع وحدود فحسب. وبينما يسعى عدد من تيارات الرأي العام إلى تجاوز هذا الانحطاط عن طريق إحياء ذكرى الدولة السلطانية الإمبراطورية، أو القومية العربية، تجنح الدولة لتغطي على أزمتها السياسية والمعنوية، وخسارتها لهويتها الوطنية إلى التأكيد الشعاراتي على انتماءات تاريخية تتناقض يوميًا مع ممارستها وسياساتها العملية[19].

لم يكن لاستمرار هذا التوتر الداخلي مخاطر كبيرة أو مباشرة عندما كانت الدولة لا تزال تملك القدرة على تقديم الخدمات والمكاسب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لكن الأمر اختلف كليًا منذ اللحظة التي بدأت الدولة تفتقر فيها إلى الإمكانات. ونجم عن انهيار ما أطلقنا عليه في مكان آخر اسم وطنية الخدمات، شعور جديد لا يرى في الدولة إلا وسيلة تدمير الشخصية ونفي المصالح العمومية. إنها تتماهى أكثر فأكثر في ذهن الشعب مع مجموعات المصالح اللاوطنية، وتتجلى كأداة للسيطرة الخارجية. وفي تجاوز هذه الدولة ونقدها وتشويه صورتها الجغرافية والمعنوية، تتبلور طوباويات المستقبل السياسية والدينية وتتخمر الرؤى الاستراتيجية والاجتماعية.

بدلًا من أن تحاول الدولة التي تدرك مخاطر هذا الشرخ الذي يفصلها عن المجتمع حماية نفسها عن طريق الحوار والتقرب من القوى الاجتماعية والسعي نحو الإصلاح، يدفعها الشك في إخلاص المجتمع وولائه والخوف منه إلى الدفاع عن نفسها من خلال مناهضته والوقوف ضده والفتك بقوى المعارضة. ويشكّل هذا المنطق السائد في الحياة السياسية العربية المصدر الأول للتوتر والدفع في اتجاه الحرب الأهلية وإفساد فرص الخروج من الأزمة. وفي مواجهة العقيدة المغلقة للدولة تبرز باستمرار العقيدة التمردية للجماعة التي تتصور نفسها

(19) انظر على سبيل المثال: Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Paris: La Découverte, 1987).

من خارج الدولة أو أوسع منها أو مختلفة عنها. بيد أن هذه العلاقة التنازعية بين الدولة والأمة ما كان من الممكن لها أن تؤلف عاملًا حاسمًا في الحياة السياسية لو لم تحتل الدولة مكانة استثنائية وحاسمة أيضًا في تكوين مجموع التوازنات الاجتماعية، وفي مقدمها التوازن المادي الذي يمس حياة الأفراد يوميًا. لا بل يمكن القول إن هذه المجتمعات لا يكاد يكون لها وجود كمجتمعات سياسية إلا بفضل الدولة واعتمادًا عليها. ومن الطبيعي أن تقود مثل هذه الحالة، مع تفاقم الأزمة الاقتصادية التي تجتاح الوطن العربي كما تجتاح أقطار العالم الثالث جميعًا منذ أكثر من عقد من الزمن، إلى اهتلاك خطر في السلطة المادية والمعنوية معًا، وبالتالي إلى وقف مسار الاندماج الوطني، إن لم نقل تراجعه وخراب عملية اتخاذ القرارات والمسؤوليات على المستويات كلها. وهو الوضع الذي لا بد من أن يعمل على تفاقم أكبر للأزمة، ويضع عقبات جديدة أمام انطلاق العملية التنموية.

المقصود أن مشكلة الشرعية السياسية أو التماهي بين الأمة والدولة، وبالتالي مشكلة الدولة الوطنية، ليست إلا أحد الوجوه البارزة لأزمة الدولة التحديثية بوصفها مبدأ تنظيم وعقيدة واستراتيجية معًا. فالدولة التحديثية تتحكم في الواقع بكل العملية الاجتماعية، بدءًا بالمسائل الاقتصادية وانتهاءً بالتكوين العقيدي والثقافي، مرورًا بوضع معايير ونظم التراتب الاجتماعي. وهي تستطيع انطلاقًا من ذلك أن تفرض نفسها بوصفها، إلى جانب كونها مركز الشرعية الوحيد، مصدر القوة الوحيد أيضًا. ولهذا فإن العلاقة مع الدولة هي التي تتحكم هنا بالعلاقات الاجتماعية بأشكالها المختلفة، وتمثل نوعًا من المكثف لها. وبسبب الافتقار للاستقلال الذاتي إزاء السياسة، يكفي أن تنقطع هذه العلاقة أو تتدهور حتى تهدد الروابط والتوازنات الاجتماعية كلها بالانحلال.

لا يبرز هذا الوضع مدى ضيق حقل المبادرة المفتوح أمام بلورة الإرادات الاجتماعية الفاعلة المختلفة وضآلة رهاناتها وفرصتها لصوغ استراتيجيات التغيير فحسب، وإنما يضطرنا أيضًا إلى التساؤل عمّا إذا كان بإمكان هذه المجتمعات أن تنجب في الظروف الراهنة الأدوات النظرية والعملية الكفيلة بالسيطرة على هذه الدولة والتحكم بها حتى لا تتحول إلى، أو بالأحرى حتى لا تظل، تلك الآلة

التي تحاصر المجتمع من كل صوب وتخضعه لإرادتها وتفرغه من أي ماهية سياسية. والتساؤل كذلك في ما إذا كانت هذه الدولة ستنجح في أن تستمر تفرض نفسها بوصفها الضامن والكافل الوحيد لوحدة المجتمع وشرعية وجوده. ومن اللافت هنا أن الفلسفة القومية التي يقوم عليها العالم الحديث بدلًا من أن تساهم في تكوين دولة تكون بمنزلة تنظيم المجتمع لنفسه بذاته ومن ذاته أصبحت في العالم الثالث مصدر النزوع إلى التكوّن في شكل دولة - طبقة، وهذا هو الأساس البنيوي للقطيعة المتزايدة بين الدولة والمجتمع. وجعل هذا الأمر من الدولة، كما هو واضح بالملاحظة الملموسة، وسيلة لتعميم الاستلاب السياسي الذي يؤلف اليوم المنبع الرئيس لأزمة الهوية التي يعيشها المجتمع العربي بدلًا من أن تكون الكافل العمومي لتنمية الحريات.

أخيرًا، إذا أردنا أن ننظر في المسألة الأساسية التي تواجهها الدولة في البلدان النامية، والتي لم يعد بإمكان الفلسفة القومية الكلاسيكية تقديم جواب واضح عنها، أعني مشكلة البحث عن التوافق بين الجماعة من جهة، والسلطة، أو آليات وبُنى تنظيمها التاريخي، من جهة ثانية، فسوف نلاحظ أن المشكلة أصبحت اليوم، وعلى الرغم من نضج الشعوب المتزايد، أكثر حدّة مما كانت عليه منذ قرن. وسبب ذلك أنه لم يعد من الممكن اليوم، من منظور هذه الفلسفة وتجربتها التقليدية، التوفيق أو الجمع بين المتطلبات والمهام الرئيسة الثلاث المرتبطة ببناء الأمة والجماعة الفاعلة: استعادة السيادة الوطنية والاستقلال؛ وتحديد الهوية (التي تريد أن تتطابق هنا مع حدود الدولة كما تريد أن تكون مصدر القيم السائدة) بما يمكّن من التوجّه في المستقبل، وليس فقط أخذ عناصر الماضي والتراث بالاعتبار؛ وتطوير هياكل سياسية فاعلة تتفق مع سلّم القيم الثقافية التي نريد تثويرها وتستجيب لحاجات التنظيم الذاتي والتضامن الداخلي للجماعة.

بل إن هذه الفلسفة القومية بدأت تعمل في فترة تراجعها وانحطاطها على إثارة المشكلات والتوترات وتسعير التناقضات داخل المجال السياسي والاجتماعي والثقافي العربي أكثر مما تشجع على التقارب والتفاهم. ففي استمرارها في تعبئة مشاعر الانتماء إلى أمة عربية واحدة وتجنبها طرح آليات ووسائل العمل الواقعية

لتجاوز الانقسام تظهر وكأنها لا تزال ترفض الاعتراف بالحقائق القطرية الجديدة التي فرضت نفسها، وتساهم بالتالي في وضع الانتماء القطري في صراع وتنازع مع الولاء العربي الجماعي في الوقت الذي لم يعد هناك أمل في التقارب والاتحاد العربي من دون المصالحة بين الوطنيات الجزئية والوطنية العربية الشاملة. ولا يعمل هذا التنازع والتعارض الذي أصبح تناقضًا مصطنعًا على إبراز الطابع اللاعقلاني للخريطة السياسية القائمة وتعميق التنافس والتوتر بين عناصر التماهي الثقافي والسياسي فحسب، لكنه يغذي أكثر من ذلك التوتر الخطر القائم أصلًا بين الدولة والأمة.

نما الشعور الوطني في الوطن العربي وتبلور شيئًا فشيئًا على مسارين محلي وشامل، مسار الانتماء لجماعة كبرى تمد جذورها في التاريخ البعيد، ومسار التعامل مع دولة تستمد قوتها وشرعيتها من تشكيلها عنصرًا في نظام دولي، سياسي واستراتيجي واقتصادي، يتجاوز قدرة الفرد وقدرة الجماعة نفسها على فهمه والتحكم العملي به. وحتى لو لم يكن التنافس دائمًا هو الطابع السائد في العلاقة التي تجمعهما، كما يمكن أن توحي بذلك الفلسفة القومية التقليدية فإن اضطرابًا حقيقيًا لا يزال يسم الفكر السياسي العربي إزاء العلاقة التي ينبغي أن تقوم بينهما. وليس من الممكن اليوم دفع الوعي القومي/ الوطني العربي إلى الاستقرار والتبلور والاطمئنان من دون أخذ المسألة على محمل الجد، وبالتالي من دون العمل المنظّم على مستوى النظرية والممارسة السياسية من أجل تلاقيهما وتفاعلهما.

إن من غير الممكن لجماعة وطنية أن تستمر إذا بقيت تعيش الهياكل السياسية والثقافية التي تؤطرها كنفي لها، ولم تنجح في جعلها التعبير الحقيقي عن إرادتها والتجسيد الفعلي لتضامن أعضائها. لم تكن هذه المسألة لتطرح نفسها في الماضي عندما كانت علاقة الجماعة، قطرية أم قومية، بالسلطة هي علاقة خضوع لا علاقة قبول نابع من الشعور بأنها، أي السلطة، صادرة عن الجماعة ذاتها ومجسّدة إرادتها. لكن هذا الوضع ليس من الممكن أن يستمر من وجهة نظر الطموحات والنزوعات الديمقراطية التي بدأت تهز المجتمعات العربية وسوف تهزها أكثر في

المستقبل. بيد أن الأمر يتجاوز من دون شك الميدان المؤسسي والرسمي ليطرح موضوع الاستلاب السياسي نفسه. فإخفاق عملية تكوين الأمّة بما هي مطابقة بين السلطة والجماعة، بين الهياكل والمؤسسات السياسية من جهة والقيم الاجتماعية من الجهة الأخرى، بين السلطة المعنوية والسلطة المادية، بين الشخصية الطامحة إلى تجسيد آمال المستقبل والهوية المعبّرة عن عطالة الماضي، على المستوى العربي الشامل وداخل كل قطر معًا، ليس إلا أحد مظاهر الاستلاب الثقافي والحضاري الأعمق الذي أنتجته حداثة مفقرة وغير متحكم بآلياتها وأهدافها. وإلى هذا الاستلاب ترجع العديد من العناصر التي لا تزال تغذي تحريك التناقضات وتسعير التعارضات الثنائية بين القومية والوطنية، والسلطة المادية والسلطة المعنوية، والنخبة والشعب، والداخل والخارج، والسياسة والثقافة، والفرد والجماعة، وأخيرًا بين الدولة والأمة.

كما عجزت الفلسفة القومية عن حل التناقضات الكامنة في أصل انفصال الدولة عن الأمة، وإعادة الربط بينهما، سواء كان ذلك علوى مستوى الدولة القطرية أم في المستوى العربي العام، فإن الفكرة التقدمية أخفقت في تحرير الإرادة الجماعية أو القوى الكامنة من أجل تحقيق المصالحة بين الأمة والتاريخ العالمي. وبدلًا من أن تفتح آفاقًا جديدة ومتجددة للمجتمع، عمّقت فيه الشروخ والمخانق ودفعت الأطراف السياسية كلها إلى معركة شاملة، كان من نتيجتها تحييد بعضها بعضًا: الدول والأجهزة والطبقات والأحزاب والعقائد السياسية والمجتمعات ذاتها. فلم تخفق المؤسسات التي قامت على تحويل الولاء الجماعي إلى ولاء وطني، أي إلى ولاء وانتماء للدولة، في تقديم الإطار التنظيمي الملائم لتفجير وتنمية الموارد البشرية والمادية العربية فحسب، وإنما تحولت هذه المؤسسات ذاتها إلى عائق رئيس أمام التعبئة العقلانية لها. وكانت النزاعات الإقليمية والحروب، وجنون العظمة الذي استبد بزعامات يزداد غرورها وشعورها بأهميتها بقدر ما يقل قدرها وتنقص قيمتها، كما كان زرع التعارضات المصطنعة، وتنامي روح الغيرة المرضية عند النخبات الممسكة بالسلطة، والافتقار إلى الحد الأدنى من الشعور بالمسؤولية الجماعية، أقول كانت هذه الظواهر ولا تزال وراء واحدة من أعظم ما شهده التاريخ المعاصر من عمليات هدر الموارد والإمكانات.

إذ لم يحصل أن أعطى التاريخ أمّة مثل ما أعطى العرب، في وحدتهم وتنوّعهم معًا، من رأسمال وأصول: ثقافية واستراتيجية واقتصادية وبشرية. ولم يحصل أن شهد التاريخ أمّة نجحت، بسبب غياب القيادة والإدارة السياسية المؤهلة، في تبذير رأسمالها التاريخي هذا بالسرعة والبساطة نفسها، كي تجد نفسها في حرب استنزاف ذاتية دائمة، تحيّد بعضها بعضًا وتدمّر نفسها وتقضي على الطاقات التي تعتاش عليها.

لا شك في أن وراء إعادة إنتاج هذه الشروخ التي تستنزف الجسم العربي إفلاس ثقافة سياسية مضى زمنها، وقبل ذلك، وبالدرجة الأولى، إفلاس الفكر السياسي العربي المعاصر، في عجزه عن فهم الواقع الجديد، وفي تبعيته واقتدائيته وتوظيفه المطلق والشامل في الدولة وتركه المجتمع وتغييبه له واستلابه الفكرة العقائدية بدلًا من تنمية الفكر العقلاني المتمحور حول التجربة والتواصل المباشر مع الواقع[20].

إن ضعف الفكري السياسي العربي، أي فكر النخبات القيادية، لا يبرز من خلال إخفاق الدول والمجموعات الحاكمة في تحقيق الأهداف المنشودة فحسب، لكنه يظهر أيضًا، وبشكل رئيس في عجز المعارضة، على مختلف تنوعاتها ومذاهبها، عن اقتراح أيّ حلول بديلة ممكنة على المجتمعات. ويبين هجر الجمهور للأحزاب السياسية إلى أي حد لم تعد السياسة رهانًا حقيقيًا وجذابًا بالنسبة إلى الأجيال الشابة في هذه البلاد. والحقيقة أن هذا الميل المتزايد إلى هجر السياسة، بعكس ما تحاول أن تؤكد عليه التفسيرات المبسطة لقادة الأحزاب السياسية، لا يشكّل تعبيرًا عن افتقار الجمهور الواسع للروح المدنية أو

(20) على سنة الفكر السياسي الكلاسيكي العربي الحديث، يضع العروي هذه الدولة في أرفع مرتبة، جاعلًا منها المصدر الأول، إن لم يكن الوحيد، للتقدم والعقلانية في المجتمعات العربية. لكن المشكلة هي، كما هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة الهيغلية بأجمعها، أن ما يبدو صحيحًا من وجهة نظر المفهوم المجرد ليس بالضرورة صحيحًا من وجهة نظر الواقع الذي يدّعي تمثيله. فإذا كانت الدولة لا تقوم من دون العقلانية، في العالم الثالث أم في أي مكان آخر، فلا يعني ذلك أن كل ما يتخذ لنفسه اسم الدولة هو كذلك، أي هو أنموذج للعقلانية ومصدر لها. بل ليس من الضروري أن يكون دولة بالفعل. انظر: عبد الله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981).

عدم انشغاله بالهم والشؤون الوطنية أو استمراره في الأخذ بالتصورات التقليدية المعادية للسياسة. إنه يجسد بالأحرى النضج السياسي. فليس من الصعب على المراقب أن يدرك أن السياسية لم تعد تشكل اليوم، في الشروط الراهنة لممارستها في الوطن العربي، استثمارًا عقلانيًا ومجديًا. والسبب في ذلك أنها محكومة كليًا بالقوة العسكرية ومنظمة من الأجهزة الحكومية التي تحتكرها فئة واحدة، بالتفاهم والتعاون المباشرين مع الدول الكبرى أكثر مما هي تجسيد لعلاقة وطنية، قطرية أو عربية. يضاف إلى ذلك أن أحزاب المعارضة السياسية القديمة تبدو أكثر فأكثر، في عقائدياتها، وأساليب عملها، بمنزلة مخلّفات أو توابع أحزاب السلطة، وليس لها أي حظ في البقاء من دون التعلق بركاب السلطة والسير وراءها بصورة أو أخرى.

يُبرز هذا الإخفاق والإفلاس إذًا هشاشة نمط الشخصية الذي بنته الثقافة والسياسات الثقافية المعاصرة، وعمل المثقفين والمربين في المجتمعات العربية. ومن الواضح أن هذا البناء ليس من التماسك أو ليس من التوازن ومن العمق المطلوب الذي يسمح للفرد أن يواجه بقوة ونجاح المصاعب التي تقف على طريق تحقيق مشروع التحديث الحقيقي والعقلاني، كما حدده عصر النهضة.

هذا هو الذي يدفع اليوم إلى اكتشاف الذاتية ومراجعة مسائل الهوية والخصوصيات التاريخية كعامل تمييز وإثراء لمفهوم العالمية الذي تنميه الحداثة أو تجنح إلى تأسيسه. إذ لا يكفي من أجل فهم أسلوب عمل كينونة ما، سواء كانت شعبًا أم جماعة بل حتى فردًا، ومن باب أولى قيادة، التوقف عند مستوى تحليل الواقع الموضوعي المحيط. ينبغي علينا أن نفهم أيضًا، وربما قبل أي شيء آخر، الواقع الذاتي، أعني كيف ينظر الفاعلون الاجتماعيون والتاريخيون، هم أنفسهم، إلى نشاطهم، وكيف يعيشون شرطهم الموضوعي. وفي هذه الخصوصية الذاتية تدخل عناصر متعددة، لامرئية، عقلانية ولاعقلانية، كما تدخل مشاعر الحب والرغبة والخوف والقلق والآمال والآلام.

إن تصور الجماعات لنفسها وذاتها، والصورة التي تصوغها عن عالمها، ونوعية العلاقات التي تربطها بالطبيعة والسلطة والوقت، ووتيرة حركتها النظرية والعملية العميقة، وإرثها الحضاري ومخيلتها التاريخية، والقيم الأساسية التي

تجسّد ماضيها وحياتها، كل ذلك يؤلف عناصر جوهرية لا يمكن عولمتها أو جعلها مطابقة لمفهوم موحّد وجاهز للعالمية، في حين أنها تشكل روح المجتمع ووجوده الأكثر حميمية. فوضع العجز والإفلاس الذي يعيشه العرب حاضرًا، يولد مثلًا لا محالة - في مواجهة الشعور التاريخي العميق والمتوطن بالشرف والكرامة والاعتزاز المستمد من ذكرى ماضٍ مجيد لا تزال صورته عالقة في الذاكرة - إحساسًا ساحقًا بالبؤس والعار والثورة على الأوضاع.

إن التجاهل المقصود لهذه الذاتية - وهي عامل جوهري في كل إحياء أو انبعاث أو تعبئة جماعية، بل محور تكون المواطن والمواطنية والوطنية، عربية كانت أم قطرية - هو الذي حوّل عملية التنمية إلى مسألة مراكمة للآلات الميتة والبضائع والمنتوجات، وللتقانة، وللأفكار والقيم الجاهزة المعدّة للتصدير والاستهلاك مثل البضاعة والسلعة في كل مكان وزمان، عوض عن أن تكون عمليةَ بناءٍ للإنسان، وتفهمًا وترميمًا للحياة الشعورية العميقة، وتأمينًا على النفس والحياة، وتعليمًا وتربية وتثقيفًا، وإقامة للتوازنات الكبرى، المادية والسياسية والاجتماعية والنفسية، وإيجاد فضاءات جديدة للحرية والقانون والحق والقيمة والجمال. وعلى العكس، حتى حقوق الإنسان تتحول في الشروط القائمة، وعلى يد نخبة تفتقر إلى الحد الأدنى من الثقة بنفسها ومجتمعها، إلى سلاح للحرب ضد حقوق الإنسان، وإلى خطاب يهدف إلى التغطية على ممارسة التمييز، وضمان التميز عن الشعب، وتبرير القطيعة معه، وتأكيد التفوق العقائدي والمعنوي والأخلاقي عليه، أي إلى عقيدة نفي الإنسان وتشويه صورته والتمثيل به ونزع الإنسانية عنه، وحرمانه من ممارسة حقوقه الأساسية وإنكار معاناته وآلامه. هذا هو الثمن لتقليص الإنسان وتقزيمه من حيث هو وعي وضمير وحرية.

الخلاصة، بدلًا من أن تفتح دولة الحداثة العربية، الإصلاحية أو الوطنية أو القومية، حقلًا جديدًا للخلق والإبداع والتجديد يسمح للجهود العربية بالالتقاء مع الجهد الحضاري الشامل وإثرائه والتعامل الإيجابي معه، انفتحت على هوّة مظلمة لا قرار لها، حيث تقبع الجماعة التي قطعت عن ماضيها وتراثها من دون أن تملك مفاتيح عالم الحداثة الذي فرض عليها، معلقة في الفراغ. وهذا يفسّر كيف

أن إفلاس مشروع البناء الوطني، وهو الفصل الأخير من ملحمة السعي الطويل إلى الاندراج في التاريخ العالمي، ما كان يمكن أن يمر في المجتمع العربي، ولم يمر، كما لو كان إخفاقًا بسيطًا عابرًا. كان كاشفًا الأزمة التاريخية العامة وعاملًا أساسيًا في إبراز جميع الوجوه السلبية لتجربة البحث، منذ أكثر من قرن، عن التقدم، أو لتناقضات ومشكلات السياسات التحديثية المشوهة. ومن الطبيعي أن يتوافق هذا مع تصاعد الشعور بالتهافت الكبير، تهافت الروح ذاتها، كما أن من الطبيعي أن يقود إلى وضع كل شيء موضع السؤال والشك، بما في ذلك الذات التاريخية، والوجود العربي، والأنا العميقة[21]. وهذا الفشل الخطر هو الذي يفسّر أيضًا لماذا تفتح نهاية العصر الوطني، وإفلاس الدولة أيضًا، على أزمة عامة في الوطن العربي، تمس استراتيجيات الدولة كما تمس استراتيجيات المجتمع المدني الذي لا يزال يتردد، أمام إعادة التركيب السياسي، بين التعلّق بالمثال الإسلامي أو التمسّك بالقيم الحداثية والعلمانية[22].

إن أزمة هذه الحداثة النابعة من تشوّه مفهومها كما ترجمت في الأقطار العربية والنامية عامة، هي التي تفسّر الانهيار السريع لهذه الدولة في كل مرة تضعف فيها روح الحركة الوطنية وتنقص الحماسة الأولى التي يحرّكها، سواء تعلّق الأمر بدولة الإصلاح أم الدولة الوطنية المنطلقة من حركة الكفاح ضد الاستعمار أم الدولة الانفتاحية المتطلعة إلى فتح آفاق التنمية الاقتصادية. وكما أدى انحطاط النظام الإصلاحي إلى تجريد الدولة من كل قيمة تاريخية أو إنسانية، وحوّلها إلى جهاز

(21) لم يحصل لأمة في العصر الحديث أن وُضعت موضع الشك والسؤال، كما يحصل اليوم في الوطن العربي، تراثها ولغتها وثقافتها إلى درجة رفض مفهوم الهوية والذاتية نفسه باعتباره لصيقًا بالدين والماضي. ولا يزال هناك رفض قوي لأخذ هذه الذاتية والباطنية بالاعتبار من نخبة مفلسة تحاول من خلال التركيز على الأثر المفسد للتراث أن تبرّئ نفسها من المسؤولية وتغطي على فراغها وتهافتها.

(22) في ما يتعلق بالنقاش الدائر داخل الحركة الإسلامية نفسها عن القيم العلمانية والديمقراطية، انظر: راشد الغنوشي: محاور إسلامية، تقديم محمد الهاشمي الحامدي (القاهرة: بيت المعرفة، 1989)، و«في المبادئ الأساسية للديمقراطية وأصول الحكم الإسلامي،» الحوار، السنة 1، العدد 4 (شتاء 1986-1987)؛ البشري، الديمقراطية ونظام 23 يوليو؛ محمد الخضر حسين، الحرية في الإسلام (القاهرة: دار الاعتصام، 1982)، ومحمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي للطباعة والنشر، 1977).

تقني يجمع بين الناس بالقوة ليكوّن جماعة من عناصر مفككة لا رابط بينها، عمل انحطاط النظام القومي على انهيار وحدة السلطة، وحوّل الدولة إلى مرتع لمراكز القوى ووسيلة لتوزيع الثروة الاجتماعية المحتكرة عليها. أما نظام الانفتاح فولد في أزمة، وذلك بسبب الافتقار إلى قواعد إنتاجية راسخة ومتينة تسمح بتحقيق اندماج فاعل وإيجابي للاقتصادات العربية المنفتحة في السوق الدولية. وكانت النتيجة أن هذا الانفتاح بدلًا من أن يساهم في تحقيق التنمية الاقتصادية المنتظرة، عمل، كما قلنا، على تجديد قيم اقتصاد المنافع والمضاربة والربح الرخيص والسرقة المنظمة والتهريب. إن الدولة، وإن أصبحت بالفعل تحديثية في الأقطار العربية، إلا أنها لم تنجح في أن تكون مصدرًا لتنمية قيم الحداثة، بل ستكون على العكس وسيلة لوضع العقبات أمام انتشارها وتفتحها الحقيقي. وهذا ما يفسر أن المجتمعات العربية لم تعد مجتمعات تقليدية بالفعل، لكنها لم تصبح مجتمعات حديثة. إنها مجتمعات تتخبط في حداثة مفقرة وكسيحة اخترقتها من كل جانب ولم تنجح بعد في السيطرة عليها. وهذا يحدد طبيعة المشكلات التي تواجهها وعناصر الأزمة التي تهزها وأسبابها الحقيقية.

إن إجهاض الحداثة أو التحديث في الوطن العربي يعني فقدان معالم الطريق والتخبّط التاريخي والقلق على المستقبل. ويقود تلاشي الآمال بالتقدم والحداثة العرب، كما يقود شعوب العالم الثالث الأخرى، إلى مأزق خطر. فهو يعني غياب الآفاق التي يستطيع من خلالها أي مجتمع معاصر صوغ مشروع جماعي منسجم، أو إعادة صوغ المشروع الوطني السابق، ويفقدهم الهدف المشترك، والرؤية المستقبلية والسياسة نفسها والفرح. هذه صورة عن طبيعة الأزمة اليوم بالنسبة إلى الكثير من المجتمعات، وما تنطوي عليه من شعور بالخذلان وما يرافقها من التردد العميق والحيرة وعدم الاستقرار. لكن ما هي البدائل الممكنة لتجاوز أزمة الحداثة وانهيار الدولة الوطنية وإفلاس الفكرة التاريخية التقدمية في منطقة جنوب المتوسط؟ وما هي العوامل التي تستطيع أن تساهم في ترميم الصورة أو إعادة البناء؟

الفصل السادس

إلى أين يسير الوطن العربي؟

أولًا: طريق النزاع الأهلي/ الإسلامية والعلمانية

في سعيه الى الخروج من حال التمزق والحيرة التي يعيشها، يكتشف الوطن العربي أهمية العودة إلى الإرث الثقافي بل والديني، ويأمل في أن يجد فيهما مرتكزًا أو مرساة أو، على الأقل، عزاءً، في مواجهة الصدمات النفسية والمآزق السياسية والاجتماعية التي أصبحت غذاءه اليومي. لكن في ما وراء هذه العودة العامة، يبدو أن حركة الأفكار والردود العربية على الأزمة الراهنة تشير إلى تبلور خطين رئيسين يتنازعان وسوف يتنازعان لفترة طويلة الوعي والمجال السياسي العربي. الخط الأول صادر عن النخبات الاجتماعية التي كانت على صلة أكثر بالغرب، ثقافيًا وماديًا، والتي تحاول من خلال خطابها العقلانوي والكونوي أن تبرهن على أن الحل الوحيد الممكن هو النابع من التبني الأعمق لقيم الثقافة الغربية الموسومة بالعالمية، والتي تستطيع وحدها أن تعوّض نهائيًا الإرث البالي الذي يتحمل وحده مسؤولية إخفاق الثقافة العربية الإسلامية[1]. أما الخط الثاني فيعكس استجابة النخبات الأكثر تحفظًا وارتباطًا بالثقافة المحلية، التي تجعل من تثمين الإرث القديم أو القومي وتجميل صفحته مرتكز خطاب دفاعي يهدف إلى مقاومة الشعور بالعجز والمهانة والانتقاص من الذات، بل من إنكار الذات، الناجم عن الإخفاق بقدر ما يريد أن يتصدى للغزو المادي والمعنوي الخارجي.

تسعى النخبات التراثية، إسلامية كانت أم وطنية، باسم الخصوصية والأصالة والاختلاف، إلى مناهضة خطاب العالمية والقيم المرتبطة به، أو إلى نقض مفهوم

(1) انظر، مثلًا، بين آخرين كثر: سمير أمين، محمد حربي، فاطمة مرنيسي، نوال السعداوي، هشام شرابي، حليم بركات، أدونيس، محمد أركون، جورج قرم، الياس مرقص، عبد العزيز المقالح، محمد الرميحي، محمد عابد الجابري، محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، إسماعيل صبري عبدالله، ناصيف نصار، هشام جعيط، وعبد العزيز الدوري... إلخ.

عالمية القيم وواحديتها بالنسبة الى جميع الأمم والمجتمعات[2]. وهو المفهوم الذي يغذّي الأطروحة الأساس اليوم لتيار الحداثة العربية بعد انهيار أنموذجه القومي والوطني التقدمي القديم. وليس هناك حدث يمكن أن يجسد بصورة أفضل التعارض القائم بين هاتين الرؤيتين الناشئتين عن إجهاض التقدم في الوطن العربي أكثر من الحرب الإيرانية - العراقية التي لم تخمد كل نيرانها بعد، على الرغم من مرور أعوام على اندلاعها في إثر قرارات متهورة، حتى لو أن المعارك توقفت نهائيًا.

لا شك في أن الحركة الإسلامية الحديثة التي تجسّد الأنموذج الأكثر تطورًا ووضوحًا لهذا المنطق «الأصولي» والأصالي الذي يقوم على الاعتقاد أن التغلب على الواقع الراهن المأزوم يمر بتجاوزه عقائديًا ونفسيًا كشرط لتحويله عمليًا، هي التي تجذب اليوم، من بين عدد من المظاهر الأخرى للأزمة، اهتمام المحللين ورجال السياسة وفضولهم. ولا يعدم هذا الاهتمام الخاص وذاك الفضول سببًا وجيهًا. ففي رفضه القاطع لأنموذج مشروع الحداثة الفكري الذي ظل سائدًا منذ نهاية القرن التاسع عشر، يمثل التيار الإسلامي، في أطروحاته ومنطقه، ردة الفعل الأكثر تعبيرًا عن عمق الأزمة. وهذا ما يجعله محور استقطاب وجذب العديد من عناصر الاحتجاج والنقمة في المجتمعات العربية الراهنة. إنه يعكس باختصار أزمة الشرعية العميقة التي أصابت الأنموذج الفكري للتقدم والتحديث، ولم تقتصر على السياسة أو السلطة وحدهما.

الواقع أن الحركات القومية أو الوطنية العربية لم تكن حداثية أو تحديثية في أهدافها وبرامجها فحسب، وإنما كانت أيضًا، في أشكالها التاريخية المختلفة: الإصلاحية الإسلامية والقومية (العربية وغيرها) والاشتراكية (أو التنموية)، حداثيةً عقيدةً وخطابًا، أي خاضعة في توجهاتها والقيم المعنوية التي تستند

(2) من بين الأسماء الأبرز في هذا التيار الفكري: طارق البشري، راشد الغنوشي، حسن الترابي، يوسف القرضاوي، عادل حسين، رضوان السيد، وجيه كوثراني، منير شفيق، محمد أحمد خلف الله، محمد عمارة، أحمد كمال أبو المجد، حسن حنفي، فهمي هويدي، محمد الغزالي، عبد الله النفيسي... إلخ.

إليها وتعبئ على أساسها، إلى هيمنة العقائد والأخلاقيات الحديثة التي هي في الوقت نفسه عقائديات غربية. وعندما نتحدث عن عقائد وأخلاقيات، فنحن نعني الإطار المرجعي الذي يلجأ إليه الإنسان في فهم مكانته وموقعه ووجهة حركته في المجتمع والتاريخ، ومنظومة قيم ينبغي تمثلها من كل فرد من أفراد الجماعة، وإبراز بعض المعطيات أو الوجوه التي تبدو ملائمة أكثر للحركة والتقدم في التراث العربي الإسلامي.

كانت الفكرة الأساس تقول إن الاندماج في النظام العالمي وفي الحضارة المعاصرة يمر حتمًا، وبالضرورة، بتحديث الفكر والواقع العربيين معًا، أي بتبني هذه المرجعية وتمثّل قِيَمها، كما عبّر عن ذلك خير تعبير مثال أتاتورك في تبديله أنماط اللباس والأبجدية والقوانين والسلوك. ولكون هذه العقيدة الحداثية قد انتهت إلى الإخفاق، أي لم تسمح بالوصول إلى الأهداف التي رسمتها لنفسها، أعني الحداثة كاندراج فاعل وإيجابي في التاريخ العالمي والحضارة، أي إلى ما يمكن تسميته المعاصرة، تعرّضت القيم والمرجعية التي ارتبطت بها والمبادئ التي استلهمتها أو كانت تبدو أنها تستلهمها، ولا تزال تتعرض، إلى النيران الكثيفة للنقد التراثي. والمقصود هنا قيم ومرجعيات القومية والتغريب والعلمانية والاشتراكية، وحتى التنمية ذاتها كغاية محرّكة للجماعات معًا. وأكثر من ذلك، بقدر ما تماهت هذه القيم مع السلطات السياسية القائمة المسؤولة مباشرة عن الإخفاق، تميل حركة الاحتجاج الاجتماعي التي تمثل الثمرة الأخطر لأزمة الدولة والاقتصاد، إلى أن تبني الخطاب الذي بقي بعيدًا أكثر ما يمكن عن خطاب الطبقات السائدة، وتعيد بناءه كمركز للتوظيف العقائدي ووسيلة للتميز والتعبئة في الوقت نفسه. وهذا واضح في ما تتعرض له التيارات العلمانية، أو بالأحرى غير الدينية، من انهيار. وأول مرة في التاريخ العقائدي السياسي العربي يطرد شعار التقدم من جملة المفاهيم الأساسية المكونة للعقيدة الاجتماعية، وينزع الخطاب السياسي والاجتماعي إلى التماهي مع الخطاب الديني أو شبه الديني، أو على الأقل يرفض أن يربط نفسه، في منهجه ومفاهيمه الرئيسة، بفكرة الحداثة. وإذا كان هذا الخطاب ليس جديدًا على ساحة النقاش العقائدي العربية، فمن الصحيح أنه يصبح أول مرة خطابًا سائدًا في النقاش الدائر عن أسباب تخلف العرب وتقدمهم، أي في

ميدان التفسير التاريخي وتحليل عملية التحديث والتغيير وعلاقات العرب بالعالم والتاريخ المعاصر. بالتأكيد ليست الفكرة الإسلامية هي التي أوجدت الوضع أو الأزمة التي سمحت بتبديل مرجعيات خطاب التحول والتغيير العربي. إنها لم تقم في الواقع إلا باستغلاله واستثمار الفرص التي قدمتها الأزمة لجميع الذين يسعون إلى هذا التغيير أو يأملون به.

يمثّل هذا الوضع النظري حالًا جديدة في الوطن العربي. إذ على الرغم مما يشاع في الخارج عن سيطرة النزعة المحافظة عند العرب أو المسلمين، لم يسبق مثلًا أن أصبح تأكيد الهوية في أي حقبة من التاريخ العربي الحديث من أولويات الفكر السياسي والاجتماعي، أو أصبح مفهومًا مناقضًا لمفهوم الحداثة، بل حتى لمفهوم التغريب الصريح، كما كان يدافع عنه، في فترة من حياته، أحد أكبر أدباء العرب المعاصرين، أعني طه حسين[3].

يتعلق موضوع المرجعية الثقافية العامة في الواقع بمسألة خطرة هي تحديد إلى أي قاعدة رمزية تستند الأمة في إضفاء الشرعية والمعاني الشعورية إلى مفاهيم العدالة والحرية والمساواة وغيرها. وإذا كان القرن التاسع عشر قد شهد هيمنة المرجعية الغربية باسم الحداثة، وكان الرجوع إلى التاريخ الغربي والرموز الفلسفية والعسكرية والثقافية وحتى الأسطورية التي يختزنها هو مصدر إضفاء الشرعية والوزن والقيمة على السياسة والفكر والعمل معًا، فإن الميل المتزايد هو، على العكس، نحو إعادة زرع هذه القيم والمفاهيم والسلوكات الجديدة أو الحديثة في تربة الثقافة العربية الإسلامية وإسنادها إليها. ومن هنا نستطيع أن نفهم معنى الإلحاح على ربط الديمقراطية، وهي مفهوم حديث مهما كانت الممارسات التاريخية السابقة للمجتمعات، بالشورى، ورفض استخدام المصطلحات الغربية عندما يمكن استبدالها بسهولة بمصطلحات عربية أو إسلامية. إن الرغبة في

(3) عن خطاب الهوية المعاصر، انظر: برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت: دار التنوير، 1985)؛ علي الكنز، الإسلام والهوية (الجزائر: [د.ن.] 1989)؛ عبد المجيد نجار، معركة الهوية في تونس (باريس: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1988)، و Burhan Ghalioun, «Identité, culture et politiques culturelles dans les pays dépendants,» *Peuples méditerranéens*, no. 16 (Juillet - Septembre 1981).

استملاك هذه الحداثة تبدأ، هنا، كما هو واضح، من الرغبة في تأصيلها ثقافيًا، أو استملاك رموزها وقيمها الأساسية على الأقل. لكن ينبغي ألا يقودنا الحديث عن الهوية والأصالة والمرجعية العربية الإسلامية إلى الاستنتاج الخاطئ الذي يجعل من كل القائلين بها أو ببعضها فرقة واحدة.

كما لم تمنع الهيمنة الفكرية والثقافية الغربية من وجود حركات وتيارات متباينة ومتنافسة من داخل الشرعية الحداثية نفسها، أعني تيارات الفكر الماركسي والاشتراكي والليبرالي، وكذلك من وجود القوى المتطرفة والأقل تطرفًا والمعتدلة، المتنازعة أو المتآلفة، فإن الهيمنة الراهنة للمرجعية العربية - الإسلامية على الخطاب السياسي لا تمنع من نشوء تيارات متناقضة أيضًا داخل الفكر الإسلامي. وإذا كان تعاظم نفوذ هذه المرجعية العامة يعمل، كردة فعل على تفسخ وتهافت العقائد المستمدة من المرجعية الغربوية الماضية والمرتبطة بالسلطات الاستبدادية، على تدعيم تيار رافض لكل تأثير أجنبي في الوقت الراهن، فمن الخطأ أن نعتقد أن هدف جميع الإسلاميين كما يقال عادة تدمير أسس الحداثة والانسحاب من العالم الحديث. ولو كان الأمر كذلك لكان الطابع العبثي واللاعقلاني لمقولاتهم كافيًا لإبعاد الناس عنهم وإزاحتهم بسرعة من الساحة السياسية.

إن أحد مصادر جاذبية الخطاب الإسلامي الكبرى، التي تجعل الناس ينصتون إليه، وتضفي عليه درجة لا شك فيها من المعقولية، كامنة في حقيقة أن استمرار إسناد قيم الحداثة والتجديد والتقدم إلى مرجعية غربية قطعها عن الجسم الكبير للأمة والمجتمع، وجعل منها ما يشبه الاسم التجاري الخاص ببعض النخبات المتغربة التي أصبحت تغار عليها وتدافع عنها بقدر ما تعمل المستحيل للاحتفاظ بها حكرًا عليها، واستخدامها شارةً للتميز ومصدرًا للسلطة الفكرية في الوقت نفسه. وبهجومها على هذه الحداثة - الاسم التجاري الخاص بنخبة سائدة - تحاول نخبات الأجيال الجديدة التي حرمت من المشاركة أو الاندماج في نظام التحديث، ولم تر منه إلا شروط تحقيقه القمعية، أن تنحي النخبات التقليدية عن مواقع السيطرة والنفوذ الفكرية، ومن ورائها السياسية والاقتصادية، وأن تعيد تكوين عناصر رأس المال الرمزي هذه، انطلاقًا من قيم ومصطلحات ومرجعية محلية.

لا يبدو هذا الخيار بالضرورة لاعقلانيًا أو متهافت الحجة بالنسبة إلى القسم الأكبر من الرأي العام، كما يبدو للنخبة التحديثية. بل إن العكس هو الصحيح. فإعادة تجديد المرجعية الاجتماعية على أسس محلية تبدو من منظور الأزمة الراهنة أكثر قدرة على تقديم الشرعية من المرجعية الغربية السابقة، وذلك لسببين: **الأول** أن تبنّي المرجعية الجديدة يسمح لهذه النخبات بأن تكون أكثر قدرة على التواصل مع الجمهور الشعبي الواسع، وبأن ترد بهذه المناسبة على مشكلة القطيعة القائمة، التي تحدثنا عنها بين النخبة والشعب. **والثاني** أن هذه المرجعية الجديدة أكثر قدرة على تعميق التواصل بين الجماعة العربية الراهنة والتاريخ والتراث الماضي، وفي المناسبة أيضًا، على الإجابة عن مسألة انهيار الروح القومية والوطنية التي خانتها الدولة الاستبدادية والتعسفية. والواقع أن هذه المرجعية والخطاب الذي يستند إليهما يقفان موقف المعارضة المباشرة للركيزتين الرئيستين للفكرة التحديثية العربية، بكل صورها وأشكالها، ولما يشكّل جوهر مراهنتها التاريخية: القطع مع الماضي «المتأخر» الديني والمدني كوسيلة لبناء حاضر مختلف وأمة جديدة، والقطع مع الشعب كوسيلة لبناء نخبة طليعية تأخذ على عاتقها مسألة التقدم والثورة والتحديث.

تسمح الافتراضات الجديدة التي يقوم عليها الخطاب الإسلامي، مهما كان مستوى اتساقها النظري، لجماهير ونخبات واسعة مهملة أن تدخل ساحة المنازعة السياسية، وتقدم لها الأمل بإمكانية الخروج من موقع العزلة والهامشية وعدم الفاعلية والجدوى الذي أجبرت على البقاء فيه. وسواء تحقق هذا الخروج أم لا، وحقق بناء المرجعية الجديدة رهاناته في إعادة التواصل بين الشعب والنخبة والحاضر والماضي أم لا، فجوهر هذا التحول العقائدي والرمزي هو إعادة تنشيط حركة الصراع السياسي الذي كبحت جماحه، لفترة طويلة، هيمنة العقيدة التحديثية وإرهابها، والذي شجّع عليه إفلاس مشروع التقدم والحداثة الوطني والقومي والاشتراكي معًا. ويُعاد من وراء ذلك أيضًا تركيب حركة التغيير والتحويل الاجتماعي والتاريخي العربية - أي ما كنّا نسميه الحركة القومية أو الوطنية أو الثورية - على قاعدة اجتماعية جديدة، ومن منطلقات مختلفة وبأهداف وشعارات جديدة، ومن خلال تنمية إرادة جديدة أيضًا تعتقد أن مستقبل التغيير

العربي مرتبط بتغذية الاعتزاز بالذات والانغراس في التاريخ ومقاومة الميل المتعاظم للاقتداء بالغرب والاستلاب له. وفي هذا التركيب الجديد تؤدي القيم والرموز المستمدة من الإسلام، بما يمثله في الوقت نفسه من دين يغذّي مشاعر الأخوّة والتضامن ومن حضارة تاريخية، المصدر الأول لإعادة بناء الشخصية «المستقلة» و«السيدة»[4]. ومن هنا نجد أن مفهوم الهوية يفرض نفسه في هذا المنظور المرجعي باعتباره النواة المركزية لعقائدية سياسية - اجتماعية تسمي نفسها إسلامية، على الرغم من أنها تؤلف بالعمق عقائدية رفض سياسي واحتجاج اجتماعي لا تهدف من خلال تغيير المعايير المعنوية والفكرية في الواقع إلا إلى تغيير الوضع السياسي والاجتماعي الراهن نفسه.

بصرف النظر عن الخيارات الشخصية والمواقف العقائدية والسياسية، لكل باحث، يبدو لي أن المشكلة الرئيسة التي يطرحها هذا التبدل في طبيعة المرجعية العقائدية والرمزية لا تتعلق بتأكيد شرعية هذا التحول أو عدم شرعيته، ومبرراته أو عدمها أيضًا، وإنما تخص معرفة إلى أيّ حدٍ يمكن لمثل هذه الهيمنة المرجعية الجديدة أن تساهم في تطوير وسائل التفكير العقلاني الذي يساعد بصورة أفضل ممّا كان يفعله الخطاب السابق في تحقيق تقدم فعلي في حل المسائل الأساسية المتعلقة بإعادة بناء الوحدة الوطنية، وبلورة أخلاقية ناجعة فعلًا للتقدم، وصوغ استراتيجية أنسب للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

---

(4) عن المواقف المختلفة للحركة الإسلامية المعاصرة، انظر: منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات، حركات، كتابات** (الكويت: دار القلم، 1986)؛ طارق البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي،» ورقة قدّمت إلى: السيد يسين، [وآخ.]، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، 1985)؛ محمد الغزالي، «تعقيب،» في: إسماعيل صبري عبد الله [وآخ.]، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)؛ حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر، 1952-1981**، 8ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989)، ج5: **الحركات الدينية المعاصرة**؛ محمد الهاشمي الحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس** (الكويت: دار القلم، 1989)؛ صلاح الدين الجورشي، محمد القوماني وعبد العزيز التميمي، **المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين** (تونس: دار البراق للنشر، 1989)، وعادل حسين، **نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985).

قبل أن نجيب عن هذا السؤال، يمكن أن نشير مقدمًا إلى ما ينجم عن هذا الصراع الجديد في شأن المرجعية من توترات نفسية تصعب السيطرة عليها. إن تنامي عجز المجموعات القيادية العربية عن مواجهة التحديات العديدة، السياسية والاستراتيجية لعصرنا، وتخبط سياسات التنمية وخططها، وتفاقم العنف والقمع والتعسف من جهة، وتصاعد الفكرة الإسلامية وما تحمله في طياتها من إحياء لروح الكفاح والإحساس الشديد بالكرامة والاعتزاز الوطني من جهة ثانيّة، بقدر ما يضاعف من الشعور بالإحباط والحرمان يوجد بالضرورة وضعًا صداميًا خطرًا ويدفع، لا محالة، نحو التمرد والعصيان.

ليس من الصعب أن نتصور، إذا لم يحصل تغيير جدي وسريع في الشروط الاجتماعية والسياسية السيئة، أن تتحول الحركات الإسلامية الأصولية بسهولة من مأوى موقت لبعض التيارات والحساسيات التي لا تجد لنفسها مكانًا في النظام القائم إلى محور يستقطب قوى الاحتجاج الاجتماعي والمطالب الوطنية والمصالح المتباينة والمتقاطعة معًا التي لم تترك لها السلطة المصادرة والمطلقة أي أطر سياسية أخرى تستطيع من خلالها أن تضمن وجودها وتعبّر عن نفسها. أما في الحالة المعاكسة، أي إذا تحقق إصلاح حقيقي وسريع في الأقطار العربية، فسوف تبقى الأصولية الإسلامية مدرسة فكرية بين مدارس عدة أخرى، وتمثل تيارًا سياسيًا اعتراضيًا وإطارًا بين أطر كثيرة للاحتجاج السياسي، وسيكون من الصعب عليها تجاوز المعوقات السياسية والعقيدية الكثيرة التي تربكها، والتي تسم في الحقيقة جميع تيارات وحركات الرفض والمعارضة الشاملة، علمانية كانت أم دينية. وفي الأحوال كلها، لن تنجح الأصولية الإسلامية في التحول إلى عقيدة جماهيرية، أعني مهيمنة، إلا بقدر ما سوف تظهر قدرتها على دفع عملية التنمية وتحقيق المهمات التاريخية التي عجزت عن تحقيقها العقائديات الحداثوية التي سبقتها.

يبين هذا إلى أيّ حد لا يزال من المبكّر الحكم على مستقبل هذا التيار السياسي العقيدي الذي يفرض نفسه اليوم بمنزلة المبلور الأول لنقمة النخبات المهمشة. إذ لا يزال أمامه عقبات كثيرة يلزمه تجاوزها بصورة إيجابية وفي مقدمها النجاح في بلورة مفهوم الديمقراطية الإسلامية، وصوغ استراتيجيات مقنعة وناجعة للتنمية،

وإبداع سياسات عقلانية أو واقعية، إقليمية عربية ودولية، تأخذ بالاعتبار ميزان القوى وتتعامل معه من منطق الاستراتيجية العالمية[5].

للأسف، لا يبدو أن النخبات العلمانية تدرك بما فيه الكفاية الحاجة الملحّة والمستعجلة لهذا الإصلاح الاجتماعي والسياسي، بما في ذلك تأسيس الحريات وضمان التنافس الفكري والسياسي الحقيقي بين التيارات الاجتماعية. وهي تنزع اليوم، بعد فترة من التردد والحيرة، إلى الاتحاد والتفاهم والتجمع تحت شعار واحد وحيد: مواجهة المد الإسلامي ومنع الإسلاميين من الوصول إلى السلطة بأي ثمن. وهي تنحو إلى تأجيل التفكير بكل القضايا الاجتماعية والاقتصادية والوطنية الكبرى حتى تتفرغ لمواجهة ما أصبح يمثل بالنسبة إليها الخطر الأول على وجودها. وتميل في هذه المواجهة إلى الاعتماد على القوة أكثر مما تراهن على التعبئة والتوظيف في المعركة الفكرية والسياسية. والمقصود بالطبع تلك النخبات التي تعيش في الواقع قريبًا من السلطة والنظام، معنويًا وعقائديًا، وتشعر بأنها ذات مسؤولية ودور في قيامه وبقائه، من داخل الدولة أم في المعارضة. لا نعني بالنظام هنا نظام الحكم أو المجموعة الحاكمة مباشرة لكن النظام الاجتماعي - السياسي. وينزع معظم هذه النخبات، حتى في حال عدم احترام النظام، لمصالحه المادية والسياسية، أو في حال حرمانه من المكاسب والتعرض لها، إلى نقد النظام على يساره. وهذا هو الذي يفسّر ميل هذه النخبات الدائم في الماضي والحاضر إلى المزايدة على النظام القائم مهما كانت طبيعته ومطالبته بالتشدد وتضييق الخناق على خصومها، واتخاذ الإجراءات الأشد قسوة للقضاء الكامل عليهم وتحرير المجتمع ممن تنظر إليه كظاهرةٍ مَرَضية وخطرٍ يهدد الدولة التي لا ترى فيها إلا نوعًا من الملكية الشخصية.

(5) في ما يتعلق بالتيارات الإسلامية الحديثة، أصبح لدينا عدد من الأعمال، إذ إضافة إلى الأعمال المذكورة سابقًا، انظر: عبد الله [وآخ.]، **الحركات الإسلامية**؛ رضوان السيد، **الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل** (بيروت: دار العلوم العربية، 1986)؛ محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي** (القاهرة: دار سينا للنشر، 1987)، وعزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ** (الدار البيضاء: دار قرطبة؛ منشورات عيون المقالات، 1987).

وفي فرنسا ينبغي الإشارة إلى أعمال فرنسوا بورغا، إتيان برونو، أوليفييه كاريه، جيرار ميشو، جيل كيبل، محمد أركون.

لم يعد هذا الموقف المتطرف ينحصر في المطالبة بتشديد قبضة السلطة وقهرها ضد الفرق الخارجة عن إجماع النخبة المسيطرة. ففي فورة الحماسة للتخلص بأسرع ما يمكن وأقسى ما يمكن من هؤلاء الخصوم، تنمي بعض أجنحة هذه النخبة موقفًا نفسيًا عدميًا بالمعنى الحرفي للكلمة، وتطور خطابًا جديدًا يجيش بشعور رفض الذات والتمثيل بالنفس والتسويد المتعمد لصفحة التاريخ العربي والإسلامي. ويمكن القول إن الأصولية الإسلامية وجدت أخيرًا جوابها في أصولية معادية للإسلام أشد منها، يرقب المجتمع العربي الذي لم يشهد مثيلها من قبل، بأعظم الدهشة تصاعدها وتزايد عنفها.

تشكّل هذه الأصولية الجديدة في الحقيقة قاعدة للتجميع والالتقاء بين أطراف نخبة حديثة تنخرها تاريخيًا ويوميًا التناقضات والنزاعات والانقسامات. فبفضلها أصبح من الممكن للشيوعيين والقوميين والبعثيين والناصريين والليبراليين وغيرهم، بعد عقود من التمزق والنهش والتدمير المتبادل، أن يشعروا أول مرة في تاريخهم بأنهم ينتمون إلى معسكر واحد. وهو أكثر من ذلك معسكر الأقلية السياسية والاجتماعية المهددة والخائفة. وفي هذا التبدل الكبير في محور الصراع السياسي والفكري، تبرز العلمانية بمنزلة الفكرة الوحيدة القادرة على تقديم أرضية مشتركة لهذا الخليط المتنافر الذي يلفّه ويوحّده هلع واحد. وتجدد أهمية وفاعلية شعار العلمانية في الفترة الراهنة نابع في الواقع مما يحيط به من غموض كبير يجعل من الممكن لجميع أولئك الذين لا يجدون صدى لفكرهم أو حياتهم في القيم الدينية، من معادين للدين أو خائفين من منافسة الحركات الإسلامية، في الحكم والمعارضة، أن يشعروا بالانتماء إلى فكر واحد، والالتفاف حول قضية مبدئية جامعة. إنه يجمع بين خليط غير متجانس من هيئات الدولة «الحديثة» وطبقاتها والمنتفعين منها، يمتد من ضباط وعناصر أجهزة الاستخبارات والأمن إلى «المثقفين الثوريين» والأقل ثورية، مرورًا بالخواص والبرجوازيين من كل صنف، أولئك الذين يعتقدون أن تميزهم الطبقي لا يمكن أن يتحقق من دون محبة الغرب والثقافة الغربية، وبالمعارضين والموالين، بالجمهوريين والملكيين، المحافظين على المذهب السعودي، أو التقدميين على المذهب البعثي، بالعروبيين المتمسكين بشعار الوحدة، والقطريين المعادين للعروبة.

وجد خطاب الانكفاء الديني في لاواقعيته وخياليته خصمه ومكمله في خطاب الانفتاح السوقي في مصلحيته الضيقة وعدميته وسوقيته. ويعبّر هذا التطور الجديد عن التبدل العميق الذي بدأ يصيب فكرة الحداثة العربية وعقيدتها في الفترة الراهنة، ويدفع إلى استبدال قيم العدالة والتقدم والعالمية والوحدة القومية التي كرستها وطبعتها بطابعها في العقود العديدة التي تبعت الاستقلال بالقيمة المجردة وأحادية الجانب، أي ذات العقلانية الشكلية التي تجسّدها فكرة العلمانية. وليس هناك داع للقول إن مثل هذه الطفرة تعني إفقارًا خطرًا، أخلاقيًا وسياسيًا، لفكرة الحداثة العربية لا يمكن إلا أن يقود إلى إضعافها وإفقادها ثقتها بنفسها وشعبيتها. ولا بد لاستبداد منطق القلعة المحاصرة بالفريق العلماني الذي يجد نفسه محاطًا بفورة المشاعر الدينية من أن يجعل حركة الحداثة عرضة لإغراء اللجوء السريع إلى العنف والبطش، وهذا ما سوف يعرّضها بصورة أخطر لهجومات الإسلاميين وضرباتهم العقائدية والسياسية المميتة.

منذ الآن قبلت التيارات التي تدّعي العلمانية، في بلدان عربية عدة، وفي أغلبية الأحيان، أن تصادق على منطق العنف والقمع الشامل تجاه الإسلاميين إن لم تتمن هذا القمع وتدعو إليه. وهي لا ترى مانعًا من تجاهل المجازر أو عدم الإشارة إليها عندما يكون ضحاياها هنا أو هناك من الإسلاميين، وذلك عندما لا تشارك في التغطية عليها أو نفي حصولها أو التقليل من أهميتها أو تبريرها، كما حصل مع أحداث حماة في عام 1982، باسم التقدم والدفاع عن قيم الحداثة والعصرية.

إن بعض النخبات العلمانية المتطرفة لا تدرك أنها بعملها هذا تضحي، من دون أن تشعر، بشرعية الحداثة ذاتها في مواجهة المفاهيم والتصورات السياسية التقليدية والمعادية للديمقراطية التي تريد إضعافها. ولا تدرك كذلك، أنها عندما تقبل باستخدام جميع وسائل القمع للحد من انتشار خصومها، فإنها تساهم في تدمير مصداقية النبع الوحيد للقيم السياسية التي يمكن من خلالها في المستقبل إعادة بناء سلطة شرعية في الأقطار العربية، أعني مفهوم الديمقراطية الذي يقدم وحده إطارًا ممكنًا لتحقيق السلام الأهلي والتعايش بين التيارات السياسية والعقائدية المختلفة والمتناقضة.

في سياق القبول بهذا التدمير الذاتي، وبالتضحية بكل القيم، أي بالمستقبل، من أجل الحفاظ على المصالح والتوازنات القائمة، ينبغي أن نفهم أيضًا حرص النظم والهيئات الرسمية على استنزاف شعار الديمقراطية والانفتاح وتفريغه من مضمونه، عن طريق تحويل الديمقراطية إلى واجهة شكلية تهدف إلى إضفاء الشرعية على سياسات التهميش الاجتماعي والاستبعاد التي فقدت مفعولها بعد إفلاس النظام، أم من خلال استخدام شعاراتها كوسيلة للتغطية على تصاعد العنف وإجراءات القمع والانغلاق. وينطبق القول نفسه على استخدام شعار حقوق الإنسان من بعض الدوائر المثقفة العربية أو الغربية. فبعد الرفض القاطع لهذا المفهوم واعتباره ثمرة لتلوث الفكر العربي بالأفكار الليبرالية البرجوازية، أو آلة حرب تستخدمها الإمبريالية ضد الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، عادت النخبات العربية الحديثة، والأوساط التقدمية منها بشكل خاص، لتعلن تمسكها به وحماستها له، بل تماهيها الكامل معه. والحال أن هذه العودة التي لم تترافق بأي نقد ذاتي أو تراجع عن المواقف والنظريات التي كانت وراء رفضه السابق تدل على أن الموقف النظري الجديد يهدف إلى إبراز لاإنسانية الخصوم الجدد أكثر مما يعبّر عن تأنسن الوحوش السابقين. إنه ليس ثمرة الاكتشاف المتأخر لطريق الإيمان الجديد وما ينطوي عليه من الالتزام الفعلي بمبادئ احترام كرامة الإنسان وتقديس قيم التكافؤ والمساواة بين الأفراد وكفالة حرياتهم العقيدية والسياسية، وإنما القناع الجديد الذي يحتاجه الجلاد للاستمرار في عمليات القمع والاضطهاد والتنكيل والقتل. فباسم حقوق الإنسان، ودفاعًا عن قيم الحضارة والمدنية ضد الهمجية والغوغائية، يمكن اليوم لأي سلطة انهارت الثقة بسياساتها الاقتصادية والاجتماعية والوطنية وتصدعت لحمتها الذاتية، أن تبرر لنفسها وللعالم الاستمرار في ممارسة أنواع الرقابة كلها وخنق الحريات ومحاكمة الضمير.

سواء تعلق الأمر بالديمقراطية أم بحقوق الإنسان أو العلمانية، تسعى النخبات الحديثة إلى أن تجعل من هذه القيم التي تحظى اليوم بالتقدير العام، المحلي والعالمي، وما دامت بقيت تحظى به، إلى نواة هذا الاسم التجاري الجديد الذي لن تتردد في الدفاع عنه وعن احتكارها شرعية التعامل به، كماركة مسجلة، مهما كان الثمن وفي أي ظرف. وسوف يزداد دفاعها عن حقها الحصري

في استخدام خطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان هذا ورفضها مشاركة أي طرف آخر فيه، بقدر ما ستنجح في تفريغه من شحنته التوجيهية والتربوية والأخلاقية والسياسية وتحويله إلى صنم حقيقي. وليس من وظائف الصنم، وهو شيء ميت، أن يرشد عابديه، كما تفعل الفكرة والقيمة، إلى طريق الهداية. إن وظيفته الوحيدة هي أن يرمز إلى القبيلة ويقدم إلى أعضائها شارة خاصة يتعرفون فيها إلى أنفسهم ويبنون من خلالها عصبيتهم الطبيعية وعبوديتهم الجمعية.

بالتأكيد، لا تكمن المشكلة لا في الديمقراطية ولا في العلمانية، ولا في حقوق الإنسان ومفاهيمها، كما يعتقد بعض الذين يعانون التفسير المنحرف والاستخدام التجاري لها، وإنما في القوى السياسية الاجتماعية، وفي النخبات التي تستعمل هذه المفاهيم والشعارات وتوظفها في معركتها الخاصة، لتحقيق مصالح خاصة، مصالح الحفاظ على السلطة وتخليد نظام القهر والعبودية. وليست هذه هي المرة الأولى التي تستخدم فيها كلمة الحرية لتبرير الإرهاب والديمقراطية للتغطية على السلطة القهرية والقانون لتمرير الاغتصاب. فالديمقراطية مثلها مثل حقوق الإنسان لم تأت هنا لتثري ثقافة سياسية (أعني ثقافة النخبة القيادية) تستمد قيمها من أخلاقية إنسانية فعلية، وتدعم لديها التمسك بحرية انتزعت بالكفاح الطويل ضد الاستبداد، وأصبحت قانونًا قائمًا على مفهوم راسخ للحق. لكنها جاءت، على العكس، في وسط تحلل متواصل للثقافة السياسية التقليدية. إنها مجرد أداة لا قيمة لها في ذاتها، هدفها اصطناع بكارة أخلاقية جديدة للنخبات الفاشلة التي لم يعد لها أي أمل في الاحتفاظ بموقعها ومكانتها من دون تعميم الإرهاب المادي والفكري وتكريس التمييز وتأسيس مفهوم الفصل الاجتماعي - السياسي بين عالمين لا يجمع بينهما، ظاهرًا، شيء: عالم الكبار أصحاب السلطة، وعالم الصغار المغلوبين على أمرهم، عالم المسيطرين وعالم التابعين.

يلتقي هذا التطور الجديد مع السمة الغالبة على البنية الفكرية العميقة للنخبات المحلية. فالانتماء إلى الطبقة العليا لا يتجسد هنا في تنمية نمط متميز من السلوك والعيش من داخل دائرة المرجعية الثقافية والحضارية نفسها، وإنما يستند إلى التمييز الثقافي والحضاري أساسًا. إن العنصر الرمزي الأول للتميز لدى

«برجوازيات» العالم الثالث هو تغرّبها ومحاكاتها في سلوكها وقيمها وعاداتها وأذواقها للبرجوازية الغربية. ولا يعني هذا بالطبع أنها مماثلة لها، ذلك أن الخيال ليس الشخص الحيّ نفسه والمقتدي بالآخر، وليس الآخر لكنه عكسه، تمامًا مثل ما إن الاقتداء عكس الإبداع، والاستلاب عكس السيادة، والنقل عكس العقل. وهذا يفسّر كيف تتحول مفاهيم العصر العقلانية والعلمية إلى ألقاب (دكتور وغيرها) لا تُطلب للكفاءات المرتبطة بها بقدر ما تستخدم في انتزاع الأفراد من الجماعة الواحدة وإعطائهم هوية خاصة، وصبّهم في قالب جديد، هو قالب مجتمع النخبة، أي إلى تنصيبهم طبقة جديدة. كما تتحول قيم العالم الحديث الفنية والسياسية إلى شارات ورموز ورايات اجتماعية تعمل على تمييز أصحابها وتحديد مكانتهم الخاصة وموقعهم، بدلًا من أن توجه بالفعل حسّهم وسلوكهم وعقيدتهم العميقة، فيظلون يتصرفون كبرابرة متوحشين، على الرغم من مظهرهم المتمدن العصري. وبالمثل تستخدم اليوم قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان من القسم الأكبر من النخبة الاجتماعية العربية لإظهار الفارق بين تنوّر هذه النخبة من جهة وجهل المجتمع الأهلي وهمجيته وظلاميته من جهة ثانية، وهذا مهما أصر هذا المجتمع على نفي معاداته الحرية أو العصرية، ومهما كانت طبيعة الأفكار والعقائد التي يعمل من ورائها، ومهما كانت عواطفه السياسية والثقافية. إن النخبة تنظر إليه أولًا وأساسًا على أنه ضد الديمقراطية التي أصبحت اليوم مرادف التقدم تمامًا، كما كانت تنظر إليه في حقبة سابقة على أنه ملجأ الرجعية عندما كان حكم الحزب الواحد أو التأميم والاشتراكية مرادف التقدمية. والواقع أن موقف النخبة الاجتماعية لم يتغير، لكن الذي تغير هو الشعارات التي تبرر فيها لنفسها احتكار السلطة واستخدام القمع لاستبعاد الجزء الأكبر من المجتمع عن ساحة العمل السياسية. وسبب هذا التغيير في الشعارات هو اهتلاك واستنفاد العقائديات السابقة التقدمية مع تبدل الأوضاع المحلية والدولية وإخفاق النظام، وضرورة بناء عقائدية جديدة تبرر الأخذ بالسياسات التي تفرضها الأوضاع المتأزمة، كما يفرضها صندوق النقد الدولي.

إن القصد الرئيس من وراء ذلك كله هو التهرب من تقديم التنازلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والسعي من خلال إعطاء الوهم بإمكانية

التنازل عنها، إلى تعزيز الامتيازات التي يطالب الشعب بإزالتها، التي لا يمكن لأي تغيير جدي ينقذ المجتمعات من الإفلاس والحروب الأهلية أن يحصل من دون التخلي عنها(6).

على عكس ما يعتقد الذين يستخلصون التحولات التاريخية والسياسية من تحليل الخطابات والأقوال، لا يترجم تطور ألفاظ الخطاب السياسي تغيرًا حقيقيًا في القيم المسيرة لهذه النخبات. إنه يعبر بالأحرى عن استمرار التمسك بالأفكار القديمة بقدر ما يجسد الإمعان في اتباع منطق مواجهة المشكلات الكبيرة، مشكلات الإصلاح الاقتصادي، لكن قبل ذلك الإصلاح السياسي، بالتغطية عليها بدلًا من البحث عن الحلول الجدية والعقلانية لها. وفي النهاية رفض هذه المواجهة وحرف الأنظار عن مسؤولية النخبات القائدة في ما طرأ على الأحوال العامة من خراب وعلى المصالح الوطنية من تبديد، لطمس الحاجة الملحّة إلى الإصلاح السياسي. إنه التعبير عن الضياع العقلي الشامل وعن الاستقالة المعنوية التي تحاول عبثًا أن تغطي على نفسها من خلال عبارات تعرف تمامًا أنها من دون رصيد، وأن مبرر تردادها الوحيد هو إقامة حاجز يمنع المجتمع من إدراك عمق المشكلات التي يعيشها.

هذا هو المنطق التاريخي والاجتماعي الذي يفسّر لماذا لم تستطع قيم الحداثة الحقيقية ومثلها، أعني الحرية والعدالة والمساواة، أن تتغلغل بعمق في المجتمع، وبقيت أجنبية فيه، وأخفقت في بعث أي دينامية تجديدية أو انقلابية فعلية أو تعاطفية أخلاقية داخله. وهذا هو الذي يفسّر كيف تحولت هذه القيم والمثل الحديثة التي تلبسته من الخارج أداة تبث الانحلال والتعارض والتفكك

(6) هذا هو المنطق نفسه الذي يدفع الحكومات القائمة، من خلال التركيز على الخلافات العربية وتسعيرها أم من خلال تكوين التجمعات الشكلية البديلة، إلى البحث عن مهرب من العمل العربي المشترك الذي أصبح اليوم شرطًا لا غنى عنه لأي عملية تنمية جدية وعقلانية. فليس الهدف من هذه التجمعات والأقاويل إلا التغطية على الانقسام الراهن السياسي والاقتصادي، في حين يقتضي التقدم تجاوزه وإيجاد الحلول السريعة للخلافات من أجل إطلاق دينامية التصنيع والتحديث بأسرع ما يمكن بعد أن طال انتظارها. فوراء كل ذلك يكمن السعي إلى الحفاظ بأي ثمن على امتيازات نخبة قادت البلاد، بسبب افتقارها إلى الكفاءة والحس الوطني معًا، إلى أقصى درجات الإفلاس.

والدمار فيه. وهو الذي يفسّر كذلك لماذا أصبحت عامل تلغيم للفكر وللسياسة العربيين، ولا تزال تعمل على زيادة إغراق المجتمع في الأزمة ودفعه نحو التخبط والتنازع والانكفاء على الذات معًا.

ثانيًا: طريق التغيير/ الديمقراطية والاتحاد

يبرز تطور الوطن العربي في الأعوام القليلة الماضية المكانة المتعاظمة التي تأخذها في مجتمعاته، وفي جميع الأوساط الطبقية، مطالب الديمقراطية وقضاياها. وكانت مصر، كالعادة، السبّاقة إلى فتح هذا الباب عندما اضطر النظام منذ عام 1970 إلى إطلاق ما سمّي منذ ذلك الوقت سياسة الانفتاح، في محاولة لتخفيف التوترات والتناقضات الاجتماعية الناجمة عن إخفاق مشروع البناء الوطني من جهة والتعلّق بعربة الاقتصاد العالمي، اقتصاد السوق، من جهة ثانية. وممّا ساهم في إنجاح هذا «الانفتاح» السلمي ذكرى حقبة الليبرالية الطويلة التي سبقت ثورة 23 تموز/ يوليو 1952، التي يحاول الجميع بشق النفس العودة إليها. ولم يتأخر المغرب العربي الذي يشهد اليوم ضغطًا قويًا من أجل التحويل الديمقراطي كثيرًا قبل أن يلحق بالركب. فأعلنت تونس في 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1988 عن عزمها على تبني النظام التعددي، وهذا ما حصل نسبيًا في إطار الحفاظ على سلطة الحزب السابق الواحد، ثم تبعتها الجزائر التي قادتها الانتفاضة الشعبية (تشرين الأول/ أكتوبر 1988) إلى تغيير أعمق لم يلبث حتى حيّد جبهة التحرير، الحزب الوحيد الحاكم، ثم قضى على نفوذها في السلطة لمصلحة نظام تعددي.

أما في المشرق فإن هذا التحول يبدو أكثر تعقيدًا بسبب ارتباط الوضع الداخلي لكل قطر بالوضع الجيوسياسي والاستراتيجي العام الذي يرتبط هو نفسه بموضوع الصراع الأكبر العربي - الإسرائيلي. لكن حتى في هذا الوضع، شكّلت الانتفاضة الفلسطينية الكبرى في الأرض المحتلة، وما تبعها من إعلان الاستقلال الفلسطيني، وبقدر ما ساهمت في تحسين الموقع الاستراتيجي لشعب الداخل وزادت من فرص التوصل إلى حل للمسألة الفلسطينية، خطوة مهمة على طريق

إطلاق الحركة الشعبية العربية في باقي الأقطار وتشجيعها على العودة إلى المبادرة من جديد.

هكذا شهد الأردن في عام 1989 الحركة التي قادت إلى إعادة الحياة النيابية إلى البلاد، في الوقت الذي عبّر فيه اليمن الجنوبي تحت تأثير البريسترويكا وانهيار النظم الشيوعية في أوروبا الشرقية، عن تبنيه نظام التعددية السياسية قبل أن يذوب في الوحدة اليمنية. ومثل هذه التحولات في اتجاه التعددية أصبحت منتظرة، ولا بد منها، في باقي الأقطار الأخرى، في سورية والعراق، كما هو الحال في بلدان الخليج.

لكن على الرغم من هذه المظاهر العامة، لا يزال التوجه الديمقراطي في الوطن العربي هشًا جدًا في كل مكان. ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين. السبب الأول أن هذه الديمقراطية لا تزال شكلية جدًا، ومطابقة في معظم الأحيان لمفهوم الليبرالية الاقتصادية المنفلتة (الانفتاح). وهي السياسة التي تستجيب لحاجات السوق الدولية أكثر ممّا ترد على الآمال والتطلعات السياسية والاقتصادية للشعوب التي أرهقها الفقر والتهميش. بل إنها تبدو، في الكثير من جوانبها، بمنزلة تكيّف مع الأوضاع الاقتصادية العالمية الجديدة، وبالتالي مفروضة من الخارج، عوضًا عن أن تكون خيارًا سياسيًا تتخذه قيادة وطنية عن تأمل وتدبير. لكن، حتى لو كانت الإرادة السياسية حاضرة أو مشاركة، وهذا هو السبب الثاني، فإن الشروط الموضوعية، المادية والتنظيمية والعقائدية تجعل المسار الديمقراطي صعبًا ومليئًا بالمخاطر.

إن الخيار الديمقراطي الراهن يعكس، كما يبدو لي، ضعف الدولة المعنوي والسياسي الناجم عن تناقص هامش مبادرتها التاريخية وغياب الخيارات المطروحة أمامها في الأحوال العالمية والمحلية الجديدة، أكثر مما يعبّر عن نضج الوضع الاجتماعي والسياسي أو إحياء المجتمع المدني وتعاظم اتساقه وبروز قوته. وهذا يفسّر لماذا لم يتعد مفهوم هذه الديمقراطية التي نتحدث عنها في الوطن العربي اليوم فكرة التعددية الحزبية، أي التعددية الكمية والشكلية البسيطة. وعلى الرغم من أهمية هذه الفكرة أو هذا الجانب الأساسي في مفهوم الديمقراطية، خصوصًا في ما يتعلق بالعمل على دمج بعض فئات النخبة المهمشة في العملية السياسية،

وبالتالي التخفيف من الضغط الداخلي والنزاعات، إلا أنه يبقى أقل بكثير في نتائجه ومعناه من متطلبات تحقيق المشاركة السياسية الفعلية للمواطنين جميعًا وليس للنخبات فحسب، وهي أساس بناء الشرعية الديمقراطية. وهو أيضًا أقل من المساواة الحقيقية أمام القانون في فرص الصعود إلى مواقع المسؤولية والسلطة، وأقل كذلك من ممارسة الحرية كشرط لإطلاق المبادرات الإبداعية للمواطنين في مواقعهم واختصاصاتهم المختلفة، وأقل أخيرًا من حريات التعبير والتنظيم وضمان التداول السلمي والمنتظم للسلطة. وما كان لمثل هذه الخطوة الضعيفة على طريق الديمقراطية أن تثير في الواقع ما أثارته من حماسة في مجتمعاتنا لولا اليأس الذي وصلت إليه وعاشت فيه، خلال العقود الثلاثة الماضية، بسبب عسف السلطة المطلقة للحزب الواحد أو للحاكم الفرد.

لكن، في جميع الأحوال، تظل المسألة الكبرى المطروحة على إشكالية الانتقال العربي نحو الديمقراطية هي معرفة كيفية تحويل هذا التوجه «الديمقراطي» الظرفي، أو المفروض بسبب الأحوال على النخبات الحاكمة، إلى اختيار واع قائم على بلورة خيارات اقتصادية وسياسية واجتماعية قوية ومتماسكة. وفي هذا المجال ترد مسائل عديدة يتوقف التقدم نحو الديمقراطية في الوطن العربي على إيجاد الحلول العملية والسريعة لها، بعضها يتعلق بالتحول الداخلي وتوازنات السلطة الاجتماعية والسياسية لكل قطر، وبعضها الآخر يتعلق بالتحولات الإقليمية وتبديل الموقع العام الذي يحتله الوطن العربي ككل في ساحة التوزيع العالمي للقوى المادية والاقتصادية والثقافية. وفي هذا الميدان تدخل أيضًا مشكلة التعاون أو التجمع الإقليمي التي تطرح اليوم بحدّة متجددة، باعتبارها المدخل الضروري إلى أي عملية تنمية جديّة، مستقلة، ثابتة وطويلة المدى، تضمن التطور الاجتماعي والسياسي المتوازن والسلمي، أي الحامل بذور التحول الديمقراطي التاريخي للوطن العربي.

في ما يتعلق بالمسائل الداخلية، لا بد من التمييز مسبقًا بين التعددية السياسية التي يستمر الفكر السياسي السائد على اعتبارها المعيار الرئيس إن لم يكن الوحيد لوجود الديمقراطية والحريات السياسية، والديمقراطية التي تعني بالدرجة الأولى

في نظري منع احتكار السلطة والثروة المادية والثقافية من فئة أو فريق واحد أو طائفة اجتماعية، وبالتالي، فهي تعني بناء النظام الذي يتيح أكثر ما يمكن من الحراك الاجتماعي وتداول القوة الاقتصادية والسياسية والرمزية وسريانها على أوسع نطاق. ولا تشكل التعددية وحدها، أي من دون الاعتراف بالحريات الأساسية، وتحقيق سلطة القانون، وإلغاء كل أشكال التمييز بين المواطنين، ضمانة حقيقية للمشاركة في السلطة ولا في تحقيق المساواة أو تطبيق مبدأ تكافؤ الفرص وتحقيق العدالة. وكثيرًا ما جاءت المجالس النيابية في الدول النامية، وهو ما عرفته العديد من المجتمعات العربية أيضًا في حقبة ما بين الحربين العالميتين وبعض حقبة الاستقلال، لتكرس سيطرة نخبة اجتماعية واحدة لا تتغير، هي النخبة نفسها التي كانت تملك الثروة والنفوذ الاقتصادي، وتمنع أي مشاركة جدية لغيرها في السلطة والقرار. وحوّل هذا الوضع الطبقة القيادية التي كانت تورث أبنائها المناصب النيابية أو الحكومية كما كانت تورثهم ثرواتها المادية، إلى ما يشبه الطائفة المغلقة المنذورة منذ الولادة للحكم والسيادة. وهو إعادة لبناء مفهوم الطبقة الارستقراطية بوسائل ومظاهر أخرى.

علينا أن ندرك أن أصل الثورات التاريخية كلها هو الرد بالقوة والعنف على نظام سياسي - اجتماعي يمنع تداول الثروة والسلطة ويجعلهما حكرًا على فئة ثابتة لا تتغير. كما ينبغي لنا ألا ننسى أن منطلق الثورة السياسية الحديثة هو تهديم الألقاب والكيانات الطبقية الثابتة والموروثة، وتسوية الناس تمامًا في فرص السعي إلى النفوذ إلى السلطة والثروة والتعليم والمعرفة، ما يشكّل أساس مفهومي الحرية والمساواة ومصدر صدقيتهما. والمقصود أن الديمقراطية التي لا تساهم في دعم حركة دوران وتوزيع السلطة والثروة المادية والرمزية تحكم على نفسها منذ البداية بالموت، وتقضي على مبرر وجودها، أعني مبدأ إيجاد قاعدة فاعلة وناجعة لحسم النزاعات بين المصالح المتناقضة للمجتمع بالطرائق السلمية. ذلك أنها من غير ذلك تتحول إلى النظام الذي يضفي الشرعية على العنف، وهو ما يطلق عليه الأدب السياسي الحديث شرعية الثورة أو الشرعية الثورية. ومن المعروف أن السلطة الثورية لا تقوم على التعددية ولا تشجيع عليها. وإذا كانت الشعوب تتحمس لمثل هذه الثورة في بعض الحقب الصعبة، فذلك لأنها تتمسك بالقيم

العميقة، أعني الحرية والعدالة والمساواة، أكثر مما تتمسك بالهياكل الشكلية التي تجسدها إذا كانت هذه الهياكل قد تحوّلت إلى هياكل ميتة، لا قدرة لها على تحقيق مضمون القيم وتجسيدها في الممارسة العملية. وهي تنظر في هذه الحال إلى السلطة الثورية على أنها أكثر ديمقراطية وعدالة وشرعية في الواقع العملي من السلطة القائمة على الأسس القانونية لكن العاجزة في الوقت نفسه عن تحقيق الأهداف الاجتماعية المنتظرة منها. وبالفعل، فإن بعض الأنظمة الثورية، النابعة من الثورات الكبرى الشعبية أو الوطنية، عملت على دمقرطة التعليم وإدخال الجمهور الواسع إلى المسرح السياسي، وتوسيع دائرة الاستهلاك الشعبي وغير ذلك، أكثر مما فعلت الأنظمة التعددية. والسبب في ذلك أن التعددية بقيت فيها كما هو الحال اليوم في بعض الأقطار العربية وسيلة جديدة للتغطية على احتكار السلطة بدلًا من أن تكون أداة لتدعيم الحراك العام والمشاركة الشعبية. والهدف أنه إذا كانت الديمقراطية لا تتحقق من دون التعددية فإن التعددية يمكن أن توجد من دون الديمقراطية. وهذا جوهر الأنموذج الذي يرمي إلى تعميمه اليوم في الوطن العربي التآلف غير المعلن بين معسكر المصالح الداخلية للنخبات الحاكمة ومعسكر المصالح الخارجية القوية والمتعاظمة.

إن افتراض التطابق العفوي بين التعددية الحزبية والمشاركة الشعبية ليس في الواقع إلا من بنات أفكار وأوهام النظرية الليبرالية التي ترى في الوقت نفسه أن نظام الحرية السياسية مثله مثل نظام الحرية الاقتصادية (اقتصاد السوق) يحمل في صلبه التكافؤ في فرص تداول السلطة. وتظهر التجربة التاريخية الحديثة، وفي البلاد النامية بشكل خاص، أن التعددية لا تعني بالضرورة تداول السلطة، خصوصًا عندما تكون النخبة موحّدة على قاعدة ثقافية مميزة تفصلها عن باقي أبناء المجتمع، وتجعل منها مجتمعًا خاصًا قائمًا بذاته في وجه الأغلبية (وهي حال نظام التمييز العنصري أيضًا). كما تظهر أن الانتخابات الحرة والعامة لا تعني بالضرورة تكافؤ الفرص وتحقيق المشاركة الفعلية لجميع المواطنين في الحياة السياسية. ومن النظم التعددية من لا مبرر لوجوده إلا مساهمته في توحيد النخبات الاجتماعية على شكل حزب - دولة واحد، وبالتالي المنع الرسمي والمنظم لتداول السلطة والتشريع العلني لقمع المجتمع المستبعد منها. ولا تسمح هذه النظم بممارسة

الحرية السياسية إلا ضمن الحدود اللازمة لإعادة إنتاج نظام القمع، أي لا تسمح إلا بإنتاج القسط الضروري لتوحيد النخبات الأقلية التي لا بد من توحيدها لضمان اشتغال هذا النظام.

أما الديمقراطية الحقيقية فتعني النظام الذي يترافق فيه التمثيل بما يشمله من انتخابات حرّة، أي التعددية الحزبية مع الممارسة الفعلية للحرية، ومع المشاركة في اتخاذ القرارت من جهة، ومع التكافؤ العملي في الفرص. وهذا هو أصل الدينامية التي تشجع في المجتمعات الحديثة على الاندماج الوطني باعتبار أن الاندماج السياسي والوطني مكملان واحدهما للآخر.

إذا كان الأمر كذلك، فالسؤال الكبير الذي يطرحه تعميق المسار الديمقراطي في أي قطر، لا يتعلق بوجود أو عدم وجود الواجهة التعددية وإنما بمعرفة الأسباب والمقتضيات التي تجعل من الممكن لنظام تعددي أن يضمن في الوقت ذاته الحرية والمشاركة والمساواة. والدراسة التاريخية وحدها هي التي تستطيع أن تقدم إلينا إجابة موضوعية عن سؤال: في أي أحوال يمكن لنظام التعددية أن يولد كنظام للحرية؟ وتدل الملاحظة المعمّقة لعدد من حالات التنمية الديمقراطية أن نجاح هذه العملية مرتبط قبل كل شيء بتوافر الشروط الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي حالت بين التعددية ونزوع النخبات الحاكمة إلى استغلالها كقناع لتكلّس السلطة واستمرار إنتاج علاقات المراتبية التقليدية التي تقف حائلًا أمام الاندماج الوطني، وبالتالي أمام تكوين الأمة بالمعنى الحديث للكلمة. وهذا يعني أن نظام الديمقراطية لا يشكل هو نفسه إلا التعبير السياسي عن ثورة اجتماعية وفكرية قلبت التوازنات الطبقية وحطمت في الواقع وفي الذهن معًا القيم والألقاب والشارات القديمة. وفي الحالة المعاكسة، أي حال إخفاق الثورة الاجتماعية أو غيابها، يصبح من الطبيعي أن تبقى التعددية تربة خصبة لتنامي النزعة المحافظة النخبوية، وما يترافق معها اليوم في البلاد التابعة من تدعيم عملية اشتغال القيم السياسية البالية من تحت مظاهر الحداثة الشكلية.

بالتأكيد ليس لدينا هنا المجال الكافي للتوسّع في هذا الموضوع النظري الواسع، إنما كان هدفنا مما ذكرناه الإشارة إلى أن المجتمعات العربية لم تكتشف

مسألة الديمقراطية والتعددية أول مرة، وأن هناك تجربة مهمة لا بد من أن تدرس وتعرف أسباب إخفاقها، وأن الحديث عن القطيعة المأساوية التي يعيشها الوطن العربي اليوم بين الدولة والمجتمع، ينبغي ألا تنسينا أن هذا الشعور يعكس حالًا جديدة، تختلف عن تلك التي كانت سائدة في هذا الوطن نفسه منذ عقدين أو ثلاثة عندما كان التيار الغالب هو تيار الفكرة القومية الشعبية. إذ كانت التعددية الشكلية تظهر وكأنها العائق الأول أمام التقدم والمساواة والعدالة معًا.

إذا كان المطلوب اليوم بناء التعددية الحزبية، فليس هناك في تاريخ العرب وتراثهم وثقافتهم السياسية التقليدية ما يقف حائلًا جديًا أمامها. بل ربما كان العكس هو الصحيح. ذلك أن التقاليد السياسية «الإمبراطورية» تشجع على الاعتراف بالتعددية والتسوية بين الاختلافات والنزاعات بروح المصالحة والتوسط والطرائق السلمية. وعلى أي حال، ليس في هذا التاريخ ما يجعله أكثر تشجيعًا على الاستبداد أو الحكم المطلق مما كان في التاريخ الأوروبي أو أي تاريخ سياسي آخر. فجميع التقاليد السياسية للمجتمعات الماقبل رأسمالية متشابهة وتصدر عن قيم متماثلة وتخضع لمتطلبات وهياكل متقاربة. في المقابل، إذا كان المقصود من الديمقراطية التي ننشدها تحقيق تداول أفضل وأكثر عمومية للسلطة السياسية والمادية والرمزية، فلا نستطيع أن ننفي أن النظم الوطنية ذات الحزب الواحد ساهمت، في المرحلة الأولى من وجودها، وبسبب الأصول الاجتماعية البسيطة نسبيًا لمجموعاتها القيادية، في إحداث انقلاب حقيقي في التراتبيات الطبقية التقليدية والجامدة، قبل أن تسير نحو الفساد والانحطاط الشامل. وأدى عملها هذا في النتيجة إلى تكسّر التوازنات القديمة، ودفع إلى ظهور فئات وشرائح اجتماعية جديدة أكثر حركية وتماسكًا، حتى لو أنها لم تنجح في ما بعد في تجنّب إنتاج مراتبية اجتماعية جديدة لا تقل عن الأولى امتلاءً بالانحباسات والمخانق.

لكن يبقى أن إدخال النخبات الفلاحية التي ساهمت فيه الدولة الوطنية إلى الساحة السياسية والسلطة، يشكّل خطوة مهمة وأساسية على طريق الاندماج الوطني، ما كان من الممكن الاستغناء عنها وإن كان من الممكن تحقيقها بثمن سياسي واجتماعي واقتصادي أرحم. ولا يقلل من أهمية ما حصل ومضمونه أن

دخول هذه النخبات إلى السلطة عمل على ترييف الحياة في المدينة وعلى الإفساد الرسمي للثقافة السياسية المدينية والحضرية، وإضعاف فرص الديمقراطية على المدى القصير. فهي خطوة مهمة من أجل استيعاب القيم الحديثة الأساسية لترسيخ الديمقراطية في المدى الطويل وحتى المتوسط.

النتيجة أن الديمقراطية لا يمكن أن تصبح قيمة في ذاتها، ومعيار شرعية حقيقية، إلا عندما تعني التعددية التي تشكّل هيكلها الخارجي، الممارسة الفعلية للحرية أيضًا، وتحقيقًا للقيم التي تقام باسمها وفي سبيلها هذه الهياكل التعددية، من مساواة وحركية اجتماعية وتداول حقيقي للسلطة. وفي هذه الحال لا تقاس ديمقراطية نظامٍ سياسي ما، من خلال إحصاء عدد الأحزاب التي يرخص لها، وإنما من خلال درجة التداول الفعلي للسلطة بين النخبات المتعددة وعبر الطبقات الاجتماعية المختلفة، وما ينجم عن ذلك من آثار مطلوبة وحتمية في مستوى تحقيق عملي للمشاركة الشعبية وللتكافؤ في الفرص بين أفراد الأمة.

إن هذا التكافؤ، بما ينطوي عليه من مساواة ومشاركة وكرامة أيضًا، هو وحده أساس المواطنية في الدولة الحديثة الديمقراطية. وإذا ضعف أو تراجع أو انعدم، انعدم معه المبرر المعنوي لوجود الدولة ذاتها قبل أن يقضي على الأمة نفسها بالتحلل وانهيار الإرادة الواحدة والفساد. وفي الحالة المعاكسة، أي عندما يمكن بناء إطار تعددية بمعزل عن تحقيق قيم التكافؤ والحرية والمشاركة، فإن هذا الإطار سيتحول لا محالة إلى نوع من الدارة المغلقة للسلطة، لا هدف له إلا تحييد الأغلبية الساحقة من المجتمع وتهميشها.

للإجابة عن السؤال الأول الذي طرحناه: لماذا لا تنجح بعض النظم التعددية في تكريس قيم وديناميات الحرية وتتحول على العكس إلى واجهات للسلطة القمعية؟ ينبغي أن نجيب أولًا عن سؤال ثانٍ: في أي شروط تتحول الحرية في المجتمعات أو في النظم السياسية إلى قيمة أساسية ملهمة وقائدة، وتفرز من تلقاء نفسها العناصر الضرورية لحفظ التوازنات الاجتماعية؟

تبرهن التجربة التاريخية لأوروبا الغربية والاتحاد السوفياتي أو المعسكر الاشتراكي السابق على أنه في سبيل تحويل التعددية إلى نظام للحرية الحقيقية

والمساواة، لا بد من أن يتمتع المجتمع الذي تنشأ فيه، أو تريد أن تتوطن، على حد أدنى من النمو الاقتصادي المتسق والثابت(7). وفي هذا المعنى تمثل الديمقراطية مكافأة يقدمها التاريخ إلى المجتمعات التي نجحت في اكتشاف وإبداع حلول ناجعة وأصيلة لمشكلاتها الأساسية، التنموية والوطنية، أكثر مما هي ثمرة الرغبة في، أو التطلع إلى، تقليد الآخرين أو حتى التقيد بالقيم الأخلاقية الإنسانية التي تكمن وراءها.

لا يعني ذلك التقليل من أهمية الإرادة أو التطلع الأخلاقي الديمقراطي لكنه يشير إلى أن نجاح الشعوب في توطين الديمقراطية في أوطانهم يتوقف على قدرتهم على بذل الجهد الدائب والثابت والطويل من أجل التكيّف وبناء التوازنات الكبرى، المادية، لكن أيضًا السياسية والاستراتيجية والنفسية والثقافية، أكثر مما يتوقف على حماستهم المجردة للقيم الديمقراطية نفسها. وهذا يعني أخيرًا أن الديمقراطية هي محطة الوصول في مسيرة التقدم الطويلة والصعبة على طريق حل التناقضات والمنازعات الخبيثة التي تجهض جهد المجتمعات وتعطّل سيره في كل مكان وزمان، بقدر ما هي، أو أكثر مما هي محطة الانطلاق في هذه العملية الصعبة لتحضير المجتمعات. إن الديمقراطية لا تستطيع أن تقاوم حالات الانحباس والجمود والتقهقر الاقتصادي والسياسي والثقافي التي تعمل لا محالة على تعميق الشروخ والانهيارات داخل المجتمع الواحد وتغذّي في الوقت نفسه الشعور المدمّر بالإحباط، وتقود بالتالي إلى المواجهات العنيفة الدامية.

---

(7) بسبب الكسل العقلي، هناك من يعتقد أن الدكتاتورية تجد تفسيرها بصورة مباشرة في الثقافة السياسية أو في الدين. ويصرف النظر عن الخطأ الكامن في مثل منهج التحليل هذا، ينسى هؤلاء أنه أول مرة في التاريخ البشري أصبح لدى فلاحي أكثر القرى عزلة وبعدًا جهاز الراديو الصغير الذي يسمح له بأن يعرف ماذا يجري في كل أنحاء العالم. ويمثل هذا الترانزستور الصغير ثورة ثقافية في حد ذاته. وتغلغلت فكرة الديمقراطية ومفاهيم حقوق الإنسان في الثقافات السياسية للأمم جميعًا في أقل من عشرة أعوام. والخلاصة أن الناس يميلون بصورة عامة إلى الانتقاص من آثار عملية التمازج والاختلاط الثقافي التي تجري على مستوى العالم بأجمعه. ولعل أهم آثارها هي تلك المتركزة في بناء ثقافة فرعية واحدة، أي رؤية مشتركة في ما يتعلق بما يمكن أن نسميه الثقافة الحضارية، أي المواقف والمفاهيم والنظريات والقيم المادية والفكرية والسياسية التي أصبحت ضرورية لتشغيل المؤسسات الحديثة.

باختصار ليست الديمقراطية الحل السهل والجاهز لمشكلات مجتمعات ترفض أن تتعلم معنى العمل والإبداع وقيمة التضامن الوطني والإنساني. كما أنها ليست الحل السهل لمشكلات النخبات التي لا تعرف معنى المسؤولية. ولا هي أخيرًا الحل السهل لمشكلات مجتمع تعميه الأمية والفقر والنزاع من أجل البقاء. فهي لا تستطيع أن توفر على المجتمعات التضحيات التي لا بد من تقديمها لمواجهة المشكلات الحقيقية والصعبة. وليس لنظام الحرية أي أمل في الحياة أو في التعايش مع النظام الاجتماعي - السياسي الذي يظهر العجز عن تأمين الحد الحيوي من الحاجات المادية والمعنوية لشعبه، كما هو قائم اليوم في عدد من بلاد العالم الثالث الفقيرة[8].

من هنا، حتى تنجح الديمقراطية في الاستيطان في الوطن العربي، هناك مهمات أساسية لا يزال من المطلوب إنجازها. فعلى المستوى الثقافي والعقائدي أولًا، لا مهرب للأقطار العربية من خوض معركة تجديد العقلية السائدة وتجاوزها، وإعطاء دفعة قوية للروح الخلّاقة والإبداعية عند المفكرين والمثقفين والمسؤولين والسياسيين. ولا بد لنا من أجل ذلك من الخروج بأسرع وقت من منطق التعارض المجهض والمحبط الذي نشأ في فكرنا وفلسفة حياتنا من دون سبب وحق، بين الماضي والحاضر، والتراث والحداثة، والدين والعلم، وتجاوز جدلية النفي المتبادل والمعارضة الدائمة بين الأنا العربي أو الإسلامي والآخر الأجنبي، بين الخصوصية والعالمية[9].

على المستوى السياسي، يستدعي نجاح الانتقال الديمقراطي العمل على إصلاح جذري في هياكل الدولة يمكّنها من الاستقلال بنفسها عن مجموعة المصالح الخاصة ومراكز الضغط التي تسيطر عليها وتتحكم بها. كما تحتاج إلى تعديل

---

(8) انظر : برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية - الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية (بيروت: دار ابن رشد، 1978). وعن المغرب، انظر: Abdallah Saaf, *Images politiques du Maroc* (Rabat : Éd. Okad, 1987).

(9) ليس هناك أفضل من الصياغة التي قدمها فرانسوا ميتران عن هذا الموضوع عندما قال: «لا أعتقد بوجود تناقض بين الحاضر والماضي، لكنني أعتقد على العكس بقدرة المجتمعات التي تعرف كيف تستفيد من الماضي من أجل أن تندفع نحو المستقبل». مقابلة في مجلة بريد اليونسكو (حزيران/ يونيو 1989).

علاقات السلطة بما يسمح بالخروج من هذه المواجهة المدمرة للسلطة والمجتمع معًا بين الدولة والجماعة. وهذا يعني نقل مركز التوازن من محوره الراهن الذي يمرّ عبر الصدام بين الدولة والمجتمع إلى محور جديد يقع داخل المجتمع نفسه، ويمرّ عبر التنافس المشروع والمنظم بين القوى والطبقات والتيارات المتحركة والحية. فهذا التحول هو وحده الذي يضمن إقامة التوازنات السياسية - الاجتماعية الأكثر استقرارًا، ويخرجنا في الوقت نفسه من هذه المواجهة. وسيقتضي الأمر ابتداع أشكال تنظيم شعبية جديدة وأصيلة أكثر فاعلية، وتعديل سلوك الجماعات والأفراد السياسي وتجاوز النمط السلطوي والأبوي الشائع على المستويات كلها عن السلطة والمسؤولية، وإعادة بناء شبكات التضامن والتقدير والأخوة التي دمّرتها قرون طويلة من الانحطاط والانغلاق على الذات، جغرافيًا وطائفيًا ومحليًا ومذهبيًا.

على المستوى الاقتصادي ينبغي العمل بأسرع ما يمكن على وقف التدهور الراهن في الأوضاع المعيوشة، والتوصل إلى حد أدنى من التوازن بين الإنتاج والاستهلاك. ويفترض هذا استعادة الروح التنموية والنجاح في بناء القاعدة الصناعية وتمثل التقنيات الجديدة، وبالتالي بروز نخبات اجتماعية قابلة للمراهنة على المستقبل، ومتحمسة للتوظيف المادي والمعنوي الواسع في وطنها أكثر مما هي متطلعة إلى استخدام الإمكانات التي يقدمها إليها كوسيلة لتكوين رأسمالها الخاص الذي تنتظر توظيفه في الخارج. إن ما نحتاج إليه هو تبديل حقيقي في منظومات القيم وفي السلوك وفي طبيعة السلطة في الوقت ذاته(١٥).

---

(١٥) لم تعان هذه المجتمعات شيئًا بقدر ما عانت في اعتقادي الاستقالة المعنوية والأخلاقية للنخبات القيادية المثقفة والسياسية التي عوضًا عن أن تتصرف، كما هو منتظر منها ومن الموقع الذي تحتله، بروح المسؤولية بوصفها المستأمن على حقوق الشعب ورأسماله المادي والبشري، وضعت نفسها في مواجهته وتصرفت كخصم له. إذ رفضت لغته وثقافته ومارست السياسة بالأسلوب الأكثر تسلطية وأتوقراطية، وهدرت موارده ونهبت ثرواته، ولا تزال مع ذلك تظهر دهشتها من معارضته لها واحتجاجه على سياساتها. والواقع أن هذه النخبة لا تقوم بتحميل الشعب مسؤولية المأزق الراهن إلا في سبيل أن تطمس مسؤوليتها الأولية والرئيسة في إيصاله إلى ما هو عليه من التأخر الاقتصادي وانعدام التنظيم، والمستوى الثقافي والتربية السياسية. ولهذا فأنا أعتقد أن إعادة التفاهم والتعاطف بين النخبات المغتربة وباقي الجمهور تشكل إحدى أعظم المشكلات التي يتوقف على حلها استعادة مسار التحديث والتقدم الفعلي.

بالتأكيد ليس من السهل تحقيق هذه المهام بسرعة حتى لو وجدت الإرادة السياسية، وهي لا تزال لسوء الحظ ضعيفة، حتى لا نقول معدومة مطلقًا في أغلبية الحالات. ولعل هذا ما يجعلنا نقول إن الديمقراطية في الوطن العربي أكثر من أي رقعة أخرى من العالم، ستظل مطلبًا وهدفًا أكثر منها نظامًا جاهزًا، وامتدادًا للمعركة التاريخية نفسها، معركة الاستقلال والتحرر والتنمية والمعاصرة واحترام الحريات الشخصية كلها أكثر منها نتيجة لها. وينبغي أن ننظر إليها باستمرار على هذا الأساس. إن تصور الديمقراطية كما لو كانت نظامًا جاهزًا للحرية مسبق الصنع لا يتطلب منا إلا أن نستورده ونعيد تركيبه في هذا المجتمع أو ذاك، كما كنا نستورد المصانع بمفتاحها ونعيد تركيبها، لا يمكن إلا أن يسيء إليها وإلى فرص نموها وتطورها في بلادنا. وفي جميع الحالات، لا بد من أن ندرك أن معركة الديمقراطية لن تستطيع تحقيق أي تقدم يذكر ما لم تستقر في أذهان جميع المهتمين بتقدمها والمعنيين بها هذه الفكرة الأساسية، وهي أننا لن ننجح في الاحتفاظ بأي شبر من الحرية، حتى لو انتزعناه بالقوة، إلا بقدر ما ننجح في تحويله هو نفسه إلى وسيلة لتوسيع رقعة التحرر من الفقر والبؤس والظلم والأنانية والاستقالة المعنوية والانكفاء القومي أو السياسي أو الاجتماعي أو الطائفي على الذات.

إلى جانب هذه الشروط الداخلية والذاتية التي يستدعيها التقدم على طريق الديمقراطية هنا وهناك، لا بد لنا من أن نركّز بقوة على الأثر الخطر للسياق الدولي، أو لما يمكن وينبغي منذ الآن أن نسميه بالإطار الدولي للسياسة الوطنية، أو عناصر السياسة العالمية. فالواقع أن إقامة جدلية ديمقراطية، في الوطن العربي، كما هو الحال في غيره من البلدان النامية، لا يتوقف اليوم أو حتى بشكل رئيس على إرادة الشعوب وحدها، ولا يعكس بالضرورة وبصورة مباشرة وعي هذه الشعوب وثقافاتها سلبًا أو إيجابًا. إذ بقي علم الاجتماع السياسي، وخلفته في ذلك اليوم العلوم السياسية، فترة طويلة حبيس المفهوم القائل إن غلبة النظم الاستبدادية والتسلطية في الأقطار النامية ناجمة عن غياب التقاليد الديمقراطية في الثقافة

المحلية أو عن بنياتها الانقسامية والعصبوية الشعوبية - الطائفية، أو الجهوية(11). وفي فترات أخرى اشتد التركيز على مفهوم سيادة روح الإجماع والتوافق الآلي الذي يشجع على المصالحة والتسوية، ويلغي إمكانية الاعتراض والتناقض والمعارضة في ثقافات هذه الأقطار، الأمر الذي يفسّر بحسب هذه التحليلات غياب التعددية الداخلية وانعدام بذور التناقض الخلّاق. إذ من خلال هذه البنية الثقافية يمكن فهم إخفاق المجتمعات في إدراك أصالة الممارسة السياسية، وميلها إلى إنزال السياسة والاجتماع في سجل العلاقات العشائرية الأبوية والجمعوية(12).

إن هذا الميل السائد في الدراسات الحديثة إلى الكشف عن أسباب تعثر المسار الديمقراطي، والعجز عن توليد وتمثل نظم الحرية في البلدان النامية في تشريح ثقافاتها القديمة أو بُناها الأنثروبولوجية والتقليدية وإرثها السياسي لا يعكس سطحية المناهج المتبعة فحسب، لكنه يقود إلى تفسير مناقض للواقع، وقبل ذلك للتاريخ الذي لا يكف، نتيجة تطور وسائل الاتصال الكونية،

---

(11) انظر على سبيل المثال: Bertrand Badie et Pierre Birnbaum, *Sociologie de l'état* (Paris: B. Grasset, 1979).

(12) في فترة قريبة، حاول بعض المثقفين الفرنسيين أن يجعل من الحرية وحقوق الإنسان معيار التمييز بين الأمم، وذلك من خلال تأكيد الطابع الغربي لهذه المفاهيم الذي يتعارض مع الطابع الاستبدادي الإطلاقي لثقافات وحضارات الشعوب الأخرى. والواقع أنه يتابع في هذه المحاكمة التقليد التاريخي لهم في تحويل العالمية إلى خصوصية غربية. كل هذا من أجل تبرير رفض اندماج المهاجرين (الذين لا يفهمون معنى حقوق الإنسان والديمقراطية، وبالتالي لا يستطيعون الاندماج أو الحياة بسعادة في غرب غريب على ثقافاتهم) أو تبرير نزع شخصيتهم وثقافاتهم وفرض التمثل والانصهار الكلي عليهم.

إن المشكلة الحقيقية المطروحة اليوم، والتي ستظل لفترة طويلة مطروحة علينا في مسألة انتقال العالم الثالث إلى الديمقراطية، لا تكمن في معرفة ما إذا كانت الحرية تمثل قيمة عالمية أم لا - اللهم إلا إذا كان الهدف انتزاع اعتراف شعوب العالم غير الغربية بالتفوق الأخلاقي والعرقي للغرب - وإنما معرفة ماذا يمكن أن يعني مفهوم الحرية بالفعل اليوم بالنسبة إلى ملايين السكان الذين فقدوا الأمل بكل شيء وهم يخضعون لأشد الأنظمة استبدادًا وتسلطًا وجورًا، تلك الأنظمة التي ما كانت تستطيع البقاء والاستمرار من دون الدعم القوي للدول الكبرى. وعندما نضع السؤال على هذا المستوى، ربما يصبح من الممكن لنا، بتواضع أكثر، ومن دون عقد ورغبة في الانتقاص من قيمة الآخرين، أن نناقش معًا في طبيعة الشروط الضرورية لتحويل الحرية، إذا لم تكن قيمة شائعة في جميع الثقافات، إلى قيمة عالمية وعالية. عندئذ يمكن أن نتحقق مما إذا كانت الأمم التي نتصورها أو نود أن نتصورها بربرية، تملك في ذاتها، نعم أم لا، القدرة والقابلية المدنية.

وعلى الرغم من المظاهر، عن بناء ثقافة سياسية عالمية وتوحيد أنماط الإنتاج والاستهلاك والقيم الاجتماعية على مستوى البشرية كلها. فلا يقل النزوع إلى الديمقراطية اليوم والتعلق بقيمها عند شعوب العالم الثالث عمّا هو عليه الحال في الأقطار الصناعية، تمامًا كما لا يقل نزوع المجتمعات المعاصرة إلى تنمية قيم الاستهلاك وحيازة منتوجات الحضارة المادية في بلدان الشمال عمّا هو عليه في بلدان الجنوب.

ينبغي ألا ننسى أن الوطن العربي شهد هنا وهناك، منذ بداية القرن العشرين، ولادة أنظمة نيابية متعددة. وهي إن لم تكن ديمقراطية بالمعنى العميق للكلمة كانت على الأقل تعددية. وسيطرت الليبرالية على الفكر السياسي العربي حتى الخمسينيات، عندما بدأ يظهر عجز هذه النظم النيابية المحدودة عن استيعاب زخم القوى السياسية الجديدة للطبقات الوسطى التي أطلق الاستقلال آلية توسعها وتعاظم نفوذها[13]. ولم يلبث هذا العجز حتى حول هذه الأنظمة في نظر القوى والأجيال الشابة الصاعدة إلى عقبة أمام تقدمها، وعائق يحول بينها وبين الانعتاق والتعبير عن رأيها ومصالحها. وهكذا أصبحت بسرعة الهدف الرئيس لضربات الحركات القومية. ولأنها لم تكن قادرة على التطور والانفتاح من الداخل، حكمت هذه الأنظمة على نفسها بالموت، وسقط واحدها بعد الآخر في جوّ الحماسة الكبيرة والنشوة الشعبية.

ربما تقع الشعوب فريسة القوة أو الجهل أو الاستبداد أو الغزو، لكن لا يمكن أن توجد بالفعل، لا اليوم ولا غدًا، ثقافة متحضرة تقبل بأن تجعل من الاستبداد

---

(13) عن هذه اللحظة الليبرالية في الفكر العربي السياسي، انظر: عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي [السيد الفراتي]، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (بيروت: دار النفائس، 1984)؛ أحمد لطفي السيد، صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر مارس 1907 - مارس 1909 (القاهرة: [د. ن.]، 1964)؛ طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (القاهرة: [مطبعة المعارف ومكتبتها]، 1936)؛ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، دراسات تاريخية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)؛ خالد محمد خالد، الديمقراطية.. أبدًا (القاهرة: [مكتبة وهبة]، 1953)؛ رضوان السيد، «الليبرالية وإمكانها في الوطن العربي،» الحوار، السنة 1، العدد 4 (شتاء 1986-1987)، وغليون، بيان من أجل الديمقراطية.

والجور والشمولية قيمة ايجابية منشودة. وربما تتلوث بعض النخبات الحاكمة في فترة أو أخرى، بالقيم الاستبدادية التي تعينها على الدفاع عن مصالحها وموقعها، وهو ما يحصل في المجتمعات والثقافات كلها، غربية كانت أم شرقية، لكن هذه النخبات ليست بحاجة من أجل تطوير هذه القيم أو النظريات الاستبدادية إلى العودة إلى الجذور أو الماضي، العربي أو الإسلامي أو أي ماض آخر. فلا يخفى على أحد أن الثقافة السياسية لنخبات العالم الثالث قد تكوّنت في المدرسة الحديثة الأوروبية، وعن طريق تمثل العلم السياسي الحديث أكثر مما كانت ثمرة التتلمذ على المدرسة السياسية التقليدية أو الدينية. ثم إن هذه النخبات ليست أبدًا في حاجة إلى إحياء النظريات الحرفية القديمة للسلطة المطلقة أو العودة إليها كي تبرر عنفها واستبدادها، فهي تستطيع أن تحصل عليها بشكل أسهل، وفي صورة أنقى وأكثر «ترشيدًا» في التراث السياسي الحديث، وفي التراث الغربي منه بصورة خاصة، أعني في تقاليد الحكم المطلق والاستبداد الملكي والإقطاعي والنظم الدكتاتورية والنازية والفاشية التي لم يمض على سقوطها نصف قرن بعد، ولا تزال أحزابها فاعلة حتى اليوم في الحياة السياسية الأوروبية.

لكن حتى مع تحميل التراث الماضي قسطًا من المسؤولية في نشوء بعض التوجهات والسلوكات العامة، بدلًا من تلبيسها بنية الدولة الحديثة الراهنة، لا بد لنا من التذكير بأن أيًا من المجتمعات التي تتبنى الديمقراطية اليوم كنظام سياسي، لم ترث هذا النظام بصورة مباشرة عن تاريخها الماضي، الثقافي والسياسي، ولا وصلت إليه بالتطبيق الفعلي لمضمون القيم الثقافية لهذا التراث. ونشأ هذا النظام، على العكس تمامًا كما نعرف جميعًا، نتيجة الكفاح التاريخي الطويل والشاق والمعقّد ضد الماضي وإرثه السلبي، حيث تقاطعت مصالح الجماعات والقوى الاجتماعية المختلفة مع المصالح الوطنية العليا، وحيث تبدلت جذريًا في هذا السياق العديد من المفاهيم، وتمّ القضاء على الثقافات الإقطاعية الوسيطية. وقد حدث ذلك في إطار تاريخي حظيت فيه أوروبا عامة على الصعيد الاستراتيجي بهامش كبير من الاستقلال والسيادة والمبادرة، ساهم في بلورة تدريجية لميزان قوى وطني ودولي مستقر نسبيًا ونهائي، أي مقبول ومعتبر من قبل جميع الأمم التي برزت على امتداد القارة. وقد احتاج وصول مسار الديمقراطية في أوروبا

إلى غايته إلى أكثر من ثلاثة قرون. ولم يتأكد استقراره بصورة نهائية إلا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وفي مواكبة ما عرفته المجتمعات الأوروبية من نجاحات على مستوى تغيير البُنى الإنتاجية بما يسمح بتحقيق تراكم أكبر في الثروة المادية والقدرة على الرد الإيجابي على الحاجات الأساسية للسكان، وعلى مستوى تغيير أساليب التنظيم الاجتماعي والجماعي، وبلورة الإرادة الوطنية وتجديد الثقافات التقليدية. وأدركت الأقطار الأوروبية الثلاثة التي دخلت في دائرة النظم الديمقراطية متأخرة في العقد الماضي، أعني إسبانيا والبرتغال واليونان، وبسرعة، أن مستقبل اختيارها الجديد يتوقف على قبولها عضوًا في المجموعة الأوروبية واندماجها فيها كشرط لضمان التنمية الاقتصادية والاجتماعية المتسقة والثابتة التي سيبقى من دونها هذا الاختيار الديمقراطي هشًا وقابلًا التراجع باستمرار. وهو الوضع نفسه الذي وجدت الديمقراطيات الوليدة في أوروبا الشرقية نفسها فيه، والذي يدفعها إلى المراهنة بصورة كلية تقريبًا على فكرة الدار الأوروبية الواحدة للخروج من مخاطر التجمد والارتداد السياسي.

في المقابل، إن أكثر من ثلاثة قرون من الانحطاط والتدمير الاستعماري المنظم للتوازنات الاجتماعية الأعمق هي التي تفسّر إلى حد كبير هشاشة التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية للبلدان النامية، وانعدام القدرة لديها على التحكم بمصيرها وعلى تنمية أو إبداع الحلول الجديدة، وبالتالي وقوعها ضحية سهلة اليوم للانحباس الاقتصادي والأزمات المتعددة التي تتخبط فيها. أما المجتمع العربي فليس لبُناه السياسية الحالية أي علاقة، كما رأينا، بالبُنى الماضية التقليدية. فهي على العكس التجسيد المباشر، في محتواها وآلية عملها، لاندماج هذا المجتمع، بالقوة أو طوعًا، في نظام الإنتاج والتبادل العالمي القائم، وللدور الذي أعطاه له هذا النوع من الاندماج. ونحن ندرك تمامًا، كما تدرك الدول الكبرى أيضًا، أن هذه البُنى لا تستطيع أن تعيش ولا أن تستمر من دون ضمان علاقات التبعية والتركيع الراهنة للنظم العربية.

في المقابل، إن عولمة السياسة أي تدويل آلياتها وتوحيد حقل ممارستها، هو الذي يفسّر، أكثر بكثير مما تفعله الثقافات الأصلية، ما نشهده من نشاز وانحراف

في العديد من نظم العالم الثالث وبلدانه التابعة، مثل النزعة إلى الطغيان والقمع المنظم والاستبداد. ومن النافل القول - بعد أن أكدت تجربة الأعوام القليلة الماضية ذلك بما لا يقبل الشك - أن الدول الصناعية والمسيطرة، التي تعيش هي نفسها في مناخ منافسة عنيفة وتجد نفسها حبيسة استراتيجيات كونية أو إقليمية قاهرة، والتي زادت من شدة التنافس في ما بينها أحوال الأزمة العالمية، تفضل التعامل مع طغاة مطلقي السلطة والصلاحية ومع مستبدين أقوياء وتجمعات مصالح متميزة وضيقة، أكثر بكثير مما ترغب في التعامل مع مجالس نيابية شعبية يصعب السيطرة على الرأي العام فيها أو لجم القوى الاجتماعية والسياسية التي تدعمها، والتي تستطيع في كل وقت أن تنزل إلى الشارع، ويصعب بالتالي انتزاع القرار «الملائم» منها.

ينبغي بالطبع ألا يمنعنا هذا الحديث عن العوامل الدولية التي تشجع الدكتاتورية في الأقطار النامية، من التشديد على أن المسؤولية الجوهرية تقع على عاتق النخبات المحلية التي تسعى بجميع الوسائل إلى ضمان استمرار الأوضاع السيئة الراهنة. إنها مسؤولية أصيلة ومتميزة وكاملة، أي مستقلة لا يمكن خلطها بغيرها أو إلحاقها بها. فهي تشير إلى أن هذه النخبات قبلت في النهاية التضحية السريعة بالمصالح العليا للأمة بأجمعها، في سبيل الحفاظ على مصالح ومواقع شخصية وخاصة، وفي نهاية التحليل هشّة وغير مستقرة. لكن الإشارة إلى العامل الخارجي إلى جانب المسؤوليات الداخلية تهدف إلى تأكيد أن من الصعب الخروج من الوضع الراهن من دون تحديد شبكة العلاقات المترابطة والموضوعية التي تساهم في إعادة إنتاج الوضع الراهن. وهي تهدف أيضًا إلى تأكيد أن من غير الممكن التوصل إلى أي رؤية صحيحة لكيفية حل المشكلات المطروحة من دون النظر إلى الأمور في الإطار الشامل والمنظور الطويل المدى، وبالتالي من دون إدراج المسؤوليات المحلية السياسية الخاصة في إطارها الموضوعي الجيوسياسي والدولي العام، ومن دون النجاح في تحديد طبيعة العلاقة والتراتبية في هذه «المسؤوليات» المتعددة واحدتها تجاه الأخرى، وعلى المستويات المتباينة.

لكن يبدو لي من هذه العوامل كلها أن العقبة الرئيسة التي تحول دون تقدم مسيرة الديمقراطية في الوقت الراهن، في الوطن العربي وفي باقي بلدان العالم الثالث، تكمن في هشاشة القوى الاجتماعية أو هلاميتها، وهي الهشاشة النابعة من عدم ثبات التقدم الاقتصادي والاجتماعي وتفاوته الشديد على مستوى الأقطار والمنطقة معًا في الزمان والمكان. ويتعلق الأمر هنا بعامل حاسم، في اعتقادي، لأن هذه الهشاشة تعني ببساطة الافتقار إلى القوى الاجتماعية التاريخية، أي المحركة والفاعلة والقيادية، التي يمكن أن ترتكز عليها هذه المسيرة، كما تعني استمرار تراجع دور المجتمع ذاته بشكل عام مقابل تصاعد فاعلية الدولة ودورها. والحال أن الدولة لا تنزع إلى أن تكون أداة التنظيم بالقوة للمجتمعات إلا لأن هذه المجتمعات تفتقر أساسًا إلى مقومات التنظيم الذاتي ولا تنجح في إنجاب العناصر المادية والمعنوية القادرة على هيكلتها وتأمين اتساقها من الداخل. وهذه الهشاشة هي التي تفسر قدرة الدولة على فرض نفسها بمنزلة الكافل والضامن لاستمرار هذا المجتمع، وفي ما بعد كمبرر لوجوده أيضًا. وبقدر ما يدفع عجز المجتمع المفكك عن إنتاج عناصر العقلنة والهوية والتنظيم الضرورية لإعادة إنتاج نفسه، إلى تعزيز التوظيف المرضي والمأساوي في الدولة، وبالتالي إلى ظاهرة تغوّل الدولة، أي تحولها إلى غول، وابتلاعها المجتمع، يقود أيضًا لا محالة إلى إضعاف فرص تكوّن ونمو أي قوة بمعزل عن الدولة، ويصادر إمكانية نشوء قوى الهيمنة الاجتماعية ذات الملكات أو النزوعات الوطنية التي يراهن عليها المجتمع لإعادة هيكلة نفسه، سواء تعلق الأمر بطبقة أو بتآلف طبقي أم بتجمعات مصالح كبرى أم غير ذلك. والمقصود بقوى الهيمنة هنا هو ببساطة القوى التي يستدعي إنتاجها لنفسها ولمواقعها ووضعها، وسعيها إلى تحقيق مصالحها ومشروعها الخاص، إنتاج نظام المجتمع ووحدته واندماجه باعتباره مشروعًا إضافيًا أو تكميليًا. وغياب مثل هذه القوى هو الذي يفسّر نشوء الدولة - الطبقة، ومن ورائها العنف واحتكار السلطة كوسيلة لإعادة إنتاج وجودها ومصالحها كطبقة - دولة. وهو الذي يفسر لماذا تبقى الديمقراطية هنا أحد آثار انهيار قدرة الدولة، والمجموعات المتماهية معها، على السيطرة والتحكم بالمجتمع أكثر مما هي ثمرة تطور عميق في الوعي والممارسة السياسية وبلورة مشروع اجتماعي حقيقي قادر على جذب وتوحيد

القوى القائمة على برنامج مبدئي ديمقراطي وحثها على التمسك بالطرائق السلمية لحل خلافاتها وتنافسها على السلطة.

مما يدعم هذا المسار ما تعرفه حقبتنا الراهنة على الصعيد العالمي من تقلب وقلق وعدم استقرار. ومن المؤسف أنه في الوقت الذي تشهد فيه البشرية أشد الانقلابات العقائدية والجيوسياسية عمقًا، وتتقلص فيه قدرة الدول الكبرى على التحكم المباشر بالأقطار التابعة وسيطرتها عليها، تزداد حيرة المجتمعات في اكتشاف طريقها وتوقع مستقبلها. ولا شك في أن عدم وجود حركة موحدة ومنظمة للتضامن العالمي، أو العالم ثالثي، قادرة على سد الفراغ الحاصل وقيادة عملية إعادة التنظيم الضرورية للعلاقات الدولية، يساهم في تغذية هذه المفارقة وفي ترك المجال مفتوحًا أمام التطلعات والآمال والنزوعات الأكثر تناقضًا ولا معقولية.

كل هذا يفسر كيف تتخذ مقاومة العالم الثالث وردات أفعاله صورة الرفض والاعتراض السلبي - الأقوامي والديني والجهوي والثقافي والاجتماعي - أكثر مما تتجسد في بلورة إرادة واضحة منظمة وإيجابية، واعية وشاملة لإعادة تنظيم الفضاءات الجيوسياسية، ودفع عملية التجمع والتآلف بدلًا من الانقسام، وبالتالي زيادة فرص التنمية المتوازنة والثابتة(14).

ليس من الصعب أن نلاحظ كيف أن أزمة النظام العالمي تنعكس على مستوى النظم الوطنية الضعيفة بأكثر ما يمكن من السلبية، وتظهر رديفة للنزوع العميق نحو التفكك والتحلل الشامل للمجتمعات النامية. ومن المؤكد أن إخفاق المحاولات العديدة لإحياء الحوار بين الشمال والجنوب، بعد إخفاق محاولة فتح مفاوضات جدية في شان بناء نظام اقتصادي عالمي جديد، وتفاقم أزمة المؤسسات المتخصصة لمنظمة الأمم المتحدة، لا يمكن إلا أن يضاعف من

---

(14) على الرغم من وشائج القربى التي تجمع بين الأقطار العربية ووجود جامعة الدول العربية ومحاولات الوحدة المتعددة، وفي الفترة الحالية التجمع داخل أطر مجالس التعاون الاقتصادية، لا تزال المنافسة بين الأنظمة العربية من القوة حيث تمنع بلورة إرادة عربية واحدة في مواجهة مشروع أوروبا الموحدة. كمحاولة لفهم هذه النزاعات، انظر: أحمد يوسف أحمد، الصراعات العربية - العربية (1945-1981): دراسة استطلاعية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).

آثار هذه الأزمة ومخاطرها على البلدان الصغيرة والنامية. إن ما نعيشه اليوم على الصعيد العالمي ليس في الواقع إلا إعداد الأرضية الموضوعية والبنيوية للقطيعة المتفاقمة بين الشمال والجنوب، وبالتالي لشروط المواجهة العالمية الشاملة التي لا يبدو أن حكومات البلدان الصناعية، في استسلامها الأعمى لمنطق التنافس والأنانية المطلقة بين الدول، تدرك بعد أبعادها[15].

يتطلب تدعيم المسار الديمقراطي في الفضاء العربي إذًا إدراكًا أعمق لطبيعة المشكلات الدولية والمحلية المطروحة، والعوائق والمطبات الفكرية والمادية التي ينبغي التصدي لها. لكن الأساس أن نعي أن الديمقراطية لم توجد، ولا يمكن أبدًا أن توجد، في أقطار تفتقر إلى الإرادة وتخفق في التحكّم بمقدراتها وفي السيطرة على بيئتها. إن الدولة التي لا توجد إلا بفضل العطالة التاريخية، لا تنجب ديمقراطية ولا يمكن أن تعرف معنى الحرية، وأقل من ذلك قيم المساواة والكرامة الذاتية التي لا غنى عنها لقيام أي نظام ديمقراطي. فالعمل على تجاوز التناقضات المعيقة والانقسامات المجهضة والنزاعات القبلية والتقسيمات التعسفية التي خلّفها الاستعمار من جهة، وتعزيز القدرات الإنتاجية والإصلاحية والإنجازية من جهة ثانية، هما أساس نجاح الدولة في إيجاد شروط التحكم الذاتي الفعلي بالنسبة إلى جميع بلدان العالم الثالث. ولا يمكن الوصول إلى هذا الهدف إلا عن طريق العمل، الاجتماعي والسياسي والثقافي، على تحرير قوى الشعوب المعنوية والإبداعية، واستنهاض إحساسها بالكرامة وإحياء روحها التاريخية، وهو ما لا بد منه لإعطاء الدولة عمقًا إنسانيًا وسماكة أخلاقية تمكنها من أن تتحول إلى مقر حقيقي للسياسة، أي أن تصبح دولة الجماعة. وفي المقابل، إن انحطاط مفهوم الدولة نفسه هو الذي يفسر الهشاشة التي تعانيها السلطة القائمة اليوم، كما يفسر الاضطراب والتقلبات والانقطاعات المتعددة التي تشهدها الحياة السياسية في أقطارنا كلها[16].

---

(15) انظر: أعمال ندوة لوفان لونوف، 2-4 كانون الأول/ ديسمبر 1982، والتعاون العربي - الأوروبي: التشخيص والآفاق ([بيروت]: مركز الدراسات للعالم العربي المعاصر، 1983).

(16) بعض نتائج ذلك في الموقف من الآخر. انظر: Claire Brière et Olivier Carré, *Islam, guerre à l'Occident?* À ciel ouvert; 6 (Paris: Autrement, 1983).

في هذا المستوى من التحليل تطرح من جديد وبحدّة مسألة التجمع الإقليمي، في شكل اتحاد عربي فدرالي كبير، باعتبارها أحد الشروط الأساسية للتنمية المستقلة والثابتة التي تشكل الضمانة الوحيدة لتطور اجتماعي وسياسي متوازن وسلمي، وبالتالي ديمقراطي. إن بناء المجموعات الإقليمية الكبرى القادرة على تعديل ميزان القوى والاستراتيجية العالمية بصورة جذرية يشكل، بصرف النظر عن الفلسفة التي تقف وراءه، قومية كانت أم وطنية، الشرط الأول لتحرير الإرادة الإبداعية والإنتاجية للجماعات الصغيرة، ولمساعدة شعوب العالم الثالث على أخذ مصيرها بيدها وتحمل مسؤولياتها التاريخية والحضارية[17]. فبما يمكن أن تقدمه إلى المجتمع من مجال فسيح للتداول والتراكم العلمي والاقتصادي والتقني، تفتح الأسواق الإقليمية الكبيرة فرصًا متزايدة للتنمية الطبيعية المنتظمة، وتعوض عن الحاجة إلى التشديد على العوامل الإرادية والإجراءات القمعية والتعسفية. وبفضل ما توفره من شعور بالأمن والسيادة والاستقرار والاحترام العالمي تساهم التجمعات الإقليمية أو الاتحادات الكبرى في تحرير المجتمعات من الانحباسات النفسية والفكرية والدينية، وتفتح مجالًا أفضل لتفتح المبادرة السياسية والمنافسة السلمية. وبقدر ما تعمل على نشوء سلطات مركزية قوية ومستقرة وتحقق سيطرتها على محيطها المحلي والدولي وتحكمها الفعلي بمصيرها، تزيد من قدرتها على جذب الولاء والانخراط الطوعي للشعوب في مثلها وبرامجها ونمو قيم الشرعية والعمل الشرعي بين صفوفها.

هذا يعني أن من غير الممكن بلورة سياسة وطنية فاعلة اليوم من دون إيجاد شروط بلورة سياسة كبرى وإستراتيجية عالمية ناشطة. فلا يمكن للديمقراطية أن تقوم من دون استقلال سياسي، ولا للاستقلال أن يتحقق من دون تنمية مستقرة ومتكاملة. إن أي تحول نحو الديمقراطية، مهما كان محدودًا وموقتًا، وتدعيم المكتسبات الراهنة على ضآلتها، يستدعي النجاح في حل عدد من التناقضات الاجتماعية التي تعوّق نشوء الحد الأدنى من الإجماع أو الاتفاق والتوافق الوطني

(17) محمد عابد الجابري [وآخ.]، وحدة المغرب العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).

الفعلي. وقصدي أن أشير هنا إلى تلك الإرادة التي تنمو أكثر فأكثر في مجتمعاتنا وتؤكد شرعية التفاوت الصارخ وعدم المساواة بل التهميش والاستبعاد الجماعي وتسعى إلى تبريره، وهي الإرادة التي تعبّر عن الانغماس أكثر في الأزمة وعن اليأس المتزايد وانحطاط الروح الوطنية وتدهور النفحة الأخلاقية. لكن البديل الوحيد للتجمع العربي عن بذل هذا الجهد الجماعي المطلوب من أجل إعادة تنظيم نفسه وتحقيق اندماجه على أسس ديمقراطية، ثقافيًا وسياسيًا واقتصاديًا، هو الانفجار وتفكك الأمة العربية ودخولها في مثل ما عرفه لبنان من انغماس في حروب أهلية تدميرية لا نهاية لها. وهي لم تكن في حد ذاتها إلا تحذيرًا وإنذارًا للوطن العربي بأجمعه. لكن هل هناك حظوظ جدية لتحقيق مثل هذا التحول نحو الديمقراطية والاتحاد؟

ينبغي أن نعترف أن الانسدادات والإحباطات والتوترات والمصاعب التي يعيشها المجتمع العربي اليوم وصلت إلى درجة من التطور والعمق أصبح من الصعب معها على أي دولة أو نظام السيطرة على الوضع، أو منع أي انفجار من التحول إلى نزاع شامل، إذا لم يحصل تغيير سريع في مواقف جميع الأطراف وسلوكها من أجل إعادة التوازنات السياسية والاجتماعية المهتزة.

يستدعي وقف هذا المسار الخطر المنافي للديمقراطية العمل من أجل التوصل إلى الحد الأساسي من الإجماع ووحدة الرؤية في ما يتعلق بمنظومات القيم الاجتماعية والسياسية السائدة، وتجاوز الصدع الذي تعانيه الطبقة والنخبة السياسية العربية، والذي ينتقل أكثر فأكثر إلى الجماعة الشعبية. إن الخيار الديمقراطي لا يمكن أن ينجح إذا لم يدفن خيار المواجهة والحرب الأهلية التي دفعت النخبات الحاكمة المجتمع إلى الوقوف على أعتابها.

أخيرًا، إن «بربرة» العالم الثالث التي تجري تحت أنظارنا ربما تبدو هي الحل الأبسط والأقل كلفة في نظر الدول الصناعية التي أوثقت تآلفها وحلفها الجديد، وبدأت تهم بالتخلي عن باقي أطراف المعمورة الفقيرة وتركها لمصيرها. لكن من الصعب في ما يتعلق بالوطن العربي تصوّر نجاح مثل هذا الحل، على الرغم من قوة الضغط التي يتعرض لها، والتي تسعى إلى زعزعة استقراره، كما تشير إلى

ذلك السياسة الإسرائيلية في الأرض المحتلة، وردات الأفعال السطحية أو غير الإيجابية من الدول الغربية على الانتفاضة الفلسطينية (1987)[18]. إذ لا يزال الائتلاف العربي ينطوي على قوى سياسية ومعنوية منظّمة تمكّنه من مواجهة هذه الاستراتيجيا الخبيثة. ثم إنني لا أعتقد أن كان من مصلحة الدول الصناعية، أوروبا والاتحاد السوفياتي[19] في المقدمة، العمل من أجل تعميم مثل هذه الفوضى الشاملة. لكن ينبغي ألا نتجاهل قساوة الأوضاع التي تحيط بالوطن العربي وهو يهمّ في خوض غمار أدق مرحلة من تاريخه الحديث، أعني الشروع بمراجعة سياساته واستراتيجياته واختياراته وأحلافه، على أساس مبادئ الديمقراطية والاتحاد. ومما يزيد من آلام هذه المراجعة، ما أسفرت عنه تجربة القرن التاسع عشر والجهد الذي بذل في سبيل التحديث والتوحيد من نتائج هزيلة. بيد أن ما نشهده من تفجّر الروح النقدية على أوسع نطاق اليوم، وتنامي منطق النقد الذاتي في الأعوام العشرة الأخيرة، يشكّلان البرهان الساطع على حيوية هذا العالم والشهادة على دخوله عصر الرشد وعلى نضجه المتعاظم.

(18) توقفت الانتفاضة مع توقيع اتفاق أوسلو في عام 1993.
(19) انهار الاتحاد السوفياتي وتفكك في عام 1991.

الفصل السابع

نتـائـج

تمثل الدولة الممتدة في كل مكان، والمسيطرة على كل شيء، والمتمتعة بالسلطة المطلقة - أي التي لا تقبل من أحد أن يملي عليها منطق سياستها وأولوياتها - في نظر البيروقراطية التحديثية والنخبات، وقطاعات واسعة من الرأي العام أحيانًا، ضرورة مطلقة لتحقيق التقدم التاريخي وتحييد عوامل العطالة وبناء هياكل التجديد المطلوبة لانتشال المجتمع من سقطته ووضعه المتأخر. وفي مقدمة هذه العملية يظهر تحديث الأمة، أي بناء الشكل الجديد من التضامن العام السياسي، بمنزلة المهمة الأولى من مهام الحداثة. إن أحد مبررات تضخم الدولة وأجهزتها في نظر النخبات البيروقراطية القومية، هو الحاجة إلى أداة فاعلة قادرة على تحويل البُنى التقليدية، البالية، القبلية والطائفية والجهوية أو، أبسط من ذلك، الأصنافية، التي فقدت فاعليتها وقدرتها على الإنتاج، إلى بُنى وطنية، أي موافقة للبُنى الجديدة وللمعايير الاجتماعية والسياسية العصرية الحضارية.

على عكس الوطنية التقليدية التي تعبّر عن نفسها وتتجدد من خلال تجدد وتعاقب القيم الواحدة والثابتة، عبر العقيدة أو الدين أو التراث، وبصرف النظر عمّا يطرأ على هياكل البناء السياسي والدولة من تقلبات، تقوم الوطنية الحديثة على تجديد العلاقة مع الدولة، وذلك بقدر ما أصبحت هذه الدولة، بالنسبة إلى جماعة انحلّت فيها علاقات التضامن والعصبيات الجزئية، مركز التضامن الرئيس ومحور التواصل الإجباري لمجموع الأمة. وكذلك بقدر ما أصبح دور الدولة والعمل السياسي مقومين أساسيين لوجود الجماعة كأمة حديثة.

بالفعل، إن الدولة لا تظهر في الأمة الحديثة إلا باعتبارها مركز إنضاج القرارات والسياسات التي تخص جوانب الحياة الفردية والاجتماعية المختلفة. إنها مركز التربية العام للمجتمع، أو هي المجتمع منظورًا إليه في مستوى تنظيمه لنفسه، وليست مؤسسة مضافة إليه، وبالتالي فهي داخليته ومرجع هويته والمبدأ

المقوّم والمحرّك له والمبرّر لوجوده معًا. وفي هذه الحال لا تبرز الدولة إلا بوصفها تنظيم المسؤولية والاشتغال بالمصير العام للجماعة وقد تجسّدا في صورة أجهزة ومؤسسات وقواعد اتفق عليها بحرية بين جميع الأفراد – المواطنين، وهي تظل أيضًا خاضعة باستمرار لمراجعتهم ومراقبتهم. في مثل هذا المسار يتحقق تحويل الجماعة المتجانسة ثقافيًا وعقائديًا إلى أمة متفاعلة ومنظمة سياسيًا. وفيه تجري المطابقة أيضًا بين المصالح والسلطات التي تجسدها الدولة وتلك التي تنطوي عليها وتنميها الأمة، ولا يمكن أن يكون للتناقض بين الدولة والأمة أو للتعارض بين بُناهما ومصالحهما أي مجال. إذ لا يمكن لمثل هذا التناقض إذا حصل إلا أن يثير ردة فعل تدفع إلى إصلاح الدولة، وإن لم تنجح، إلى تدميرها. إن الدولة لا تقوم هنا من دون الأمة، ليس بوصفها قومًا متجانسًا يملأ فضاءً جغرافيًا، لكن بوصفها تنظيمًا داخليًا وذاتيًا لإرادة عامة مشتقة من مجموع أفراد مختلفين ومتضامنين معًا اسمهم الشعب.

لكن إذا كان من الصحيح أن الفكرة الوطنية لا تستقيم إلا من خلال المراهنة على إمكانية جعل الدولة محور الانتماء الجماعي، وذلك من خلال تحويل عاطفة التماهي الآلي والجماعوي الشامل أو الجزئي القديمة، إلى ولاء فردي واعٍ لسلطة تقف خارج الطوائف والأصناف كلها، فإن ما تتميز به بيروقراطية الدولة التحديثية على صعيد تحقيق الروح القومية والوطنية هذه هو مطابقتها بين هذا الانتماء ومبدأ الخضوع الشامل للدولة، سواء من الأفراد أم الجماعات. ومن الطبيعي أن تبقى القومية هنا سطحية وممزقة، ذلك أن الخضوع للدولة، تحت تأثير الدعاية أو القهر المجرد، لا يمكن أن يلغي الشعور الجمعي التقليدي والعفوي بالولاء للجماعة والقوم، ولا ينجح إلا لمامًا في بناء الشعور الوطني، أي المواطني الذي يشكل خطوة ضرورية على طريق الحداثة السياسية. إن أصل أزمة الدولة التحديثية العربية كامن بالضبط في أنها أرادت بناء مواطن مستقل عن المجتمعات والعصبيات الجزئية، أي فرد متحرر من ضغطها وسلطانها، لكن من دون مواطنية أو ضمانة للحرية السياسية، أي من دون الحقوق والشروط المعنوية والنفسية والسياسية التي تضمن حماية هذا الفرد المستقل وتقوم عليها فكرة المواطنة نفسها.

إن استيعاب المجتمعات للدولة وتوطينها كفكرة ومفهوم للتنظيم الاجتماعي الجديد القائم على فاعلية السياسة والعمل السياسي، أي على الحرية والتعددية والمسؤولية والأخلاقية المدنية الضرورية لوجودهما، يظل يشكّل مشكلة حقيقية في نماذج الدولة التحديثية كلها، في الغرب والشرق معًا. لكن المشكلة تصبح مضاعفة في أقطار العالم الثالث، حيث ولدت هذه الدولة منذ البداية دولة أجنبية، أي أداة خارجية، وارتبط تحديثها بتحديث القوة العسكرية والأجهزة الأمنية أكثر مما ارتبط بتوسيع دائرة عمل الدولة القانونية وترسيخ قيم المواطنية. ونظر إليها منذ البداية أيضًا على أنها عميل التقدم الوحيد التاريخي والمهندس الذي يتوجب عليه إعادة تكوين الأمة أكثر مما نظر إليها على أنها تجسيد لأي إرادة مفترضة لشعب أو لشعوب كانت تعتبر ولا تزال رمزًا للجهل والأميّة وغياب أي ملكة أخلاقية. إن قيمتها وقوتها ومعنى وجودها ومبرره، ينبع كل ذلك في نظر القائمين عليها الذين يجسدون فكرتها في العصر الحديث، من قدرتها على الاستقلال عن المجتمع وتجاوزه والإشراف عليه والتحكّم به كشرط لا بد منه من أجل النجاح في تغيير بُناه وعقلياته وقيمه واتجاهاته وسلوكه معًا. وتبدو هذه الدولة غير قادرة على تحقيق الدور الإصلاحي والتقدمي الذي ينتظره منها المجتمع نفسه، وليس النخبة فحسب، إذا قبلت الخضوع لإرادته وترددت في استخدام الوسائل الضرورية كلها لإخضاعه.

من هذا التصور التاريخي الخاص جدًا لدولة تقوم مقام الطبيب الذي يستسلم له المريض، من تلقاء نفسه وبإرادته ولمصلحته، سوف تنبع جميع التناقضات والتعارضات والالتباسات التي سوف تحيط بها، كما سوف تحيط بموقف الجماعات المختلفة منها. إذ كيف يمكن تحويل هذه الآلة الأجنبية إلى مبدأ مقوّم لأمّة، وكيف يمكن لمثل هذا التحوّل أن يحصل وما هي وسائله؟ وكيف يمكن لمثل هذه الدولة أن تعمل على تحضير المجتمع وتقدمه إذا ضمنت منذ البداية استقلالها الأصلي والجوهري عن الإرادة النابعة منه؟ وهل من الممكن تزويدها كما يزود الطبيب بأخلاقية مهنية تمنعها من استغلال الموقع المتميز الخطر الذي تحتله مقارنة مع المجتمع الخاضع والمستسلم لها، حتى نضمن عدم انحرافها عن هدفها الأصلي أو المعلن؟ ومن أين ستأتي هذه الأخلاقية؟ ومن الذي سيقوم

بتلقينها لها؟ هذه هي المفارقة التي عاشت فيها الدولة التحديثية في الوطن العربي والعالم الثالث بأكمله، وهي التي حددت استراتيجيات عملها وبُناها والمشروع الاجتماعي الذي نشأ بحذائها، بما فيه من مقاصد جوهرية وتراتبيات طبقية وآفاق مستقبلية، كما حددت مصير الجماعة التي خضعت لها وبُناها الأساسية.

كان لوجود طبقة بيروقراطية، من أصول أرستقراطية أو برجوازية عريقة، متمثلة لتراث وطني حي الدور الأكبر في نجاح الدولة التحديثية في ألمانيا واليابان. وعلى العكس يشكّل ضعف هذه الطبقة وهشاشة تكوينها السبب الأكبر في إجهاض هذه الدولة في معظم أقطار العالم الثالث. إذ بقيت هنا طبقة لقيطة بالمعنى الحقيقي للكلمة، في أصولها القومية والاجتماعية، وفي تكويناتها الفكرية والمعنوية.

من نتائج هذا التكوين الهشّ، أن الطبقة البيروقراطية التي تشكّلت في سياق تنامي الحركة الشعبية والوطنية، والتي أصبحت محرك الثورة التحديثية وقاعدتها، ظلت تفتقر إلى الإرادة الصلبة كما تفتقر إلى الوحدة والانسجام الحقيقيين. وعلى الرغم من الشعارات التي كانت ترفعها والضجيج الذي ظلت تثيره في شأن نشاطها، سرعان ما تهاوت إرادة التحديث لديها مع بروز أول عقبة داخلية أو خارجية. ولم تلبث حتى تخلّت عن مشروعها الأصلي وانكفأت على مشروع تنمية مصالحها الخاصة. وهذا يعني في هذا السياق وضع الإمكانات الضخمة التي توفرها الدولة التحديثية، في سبيل تأمين التدخل الحر في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتحكم بآليات تغييرها، في خدمة مصالحها الذاتية. وهكذا لم تقاوم طويلًا، بعد فترة التغني بالتراث المحلي والروح الوطنية والقومية، وانقلبت بسرعة على التراث والقيم الوطنية، وعادت إلى المسار الطبيعي للطبقة التابعة، بعناصرها البيروقراطية والتجارية، أي إلى التغني بالثقافة الأجنبية والدفاع عن الاستلاب الثقافي والفكري. وبعد حقبة المبالغة في النزعة الوطنية، وتأكيد التضامن القومي والاجتماعي، اكتشفت بسرعة أهمية التميز الطبقي ومشروعيته مقارنةً بالدعوات المساواتية، وأخذت تنظر إلى فقر الشعب المادي والمعنوي على أنه السبب الأول لقصور إرادتها التحديثية. وهكذا نحت الدولة أيضًا إلى أن تكون من دون رجعة

النخبة المتماهية مع الدولة والمعتمدة في إنتاج نفسها عليها، وتخلّت عن أهدافها الأصلية لتصبح دولة الإدارة العملية لهذه المصالح الفئوية.

هي لم تنقلب ضد هذا التراث بسبب تميزها منه وتجاوزها له، بل إن العكس هو الصحيح، إذ لم تكن في أي حقبة من وجودها أقرب في بنيتها وقيمها وسلوكها إلى النخبة التقليدية مما هي عليه في هذه الحقبة. وكانت نتيجة هذا الانقلاب تحويل الحداثة نفسها إلى الرأسمال الخاص والخالص للنخبة السائدة، واعتماد الهجوم على الثقافة والقيم التراثية كمصدر تأسيس مشروعية هذه السيادة والتغطية على إخفاق السياسة أو المشروع التحديثي نفسه. فالطبقة الاجتماعية التي ربطت نفسها بالتحديث، تحاول أن تنقذ نفسها، وأن تتشبث بخطاب الحداثة، وشعاراتها المفرغة من المعنى، بقدر ما تختفي قدرتها على تحقيق التحديث العملي. وهي تجنح، في سعيها إلى التعويض عن إخفاقها في بناء قاعدة شرعية وشعبية للحداثة، إلى زيادة التهجم على العقيدة والأفكار التقليدية باعتبارها العقبة الرئيسة أمام المشروع التحديثي. وبذلك يصبح إفلاس هذه النخبة نفسه مبرر بقائها في السلطة كحامية للأمل التحديثي ومنافحة عن فكرته بعد أن أضاعت فرصة تحقيقه. والواقع أن ما تسعى إليه، حتى في هذه الفترة، ليس تحديث الأفكار والمعتقدات بقدر ما هو تكريس استمرار الاحتفاظ بالسلطة المطلقة والتحكم الشامل بالمجتمع بعد أن فقدت صدقيتها. وهي مستعدة من أجل ذلك إلى خلق الفكر التقليدي من العدم إذا لم يكن موجودًا في الواقع، كما أنها مستعدة إلى خلق القوة المعادية للحداثة، بل المتطرفة منها والإرهابية، والعمل على تغذية العداوة المتفاقمة، حتى تنقل المعركة الاجتماعية بأكملها إلى ساحة الصراع بين الحداثية والتقليدية، ومن ثم التغطية على القطيعة المادية والاجتماعية والإنسانية بينها وبين المجتمع. وهي لا تأمل في أن تنتزع لنفسها من خلال ذلك الحق في فرض نظام الأحكام العرفية واستخدام جميع أشكال القمع ضد أي معارضة ممكنة فحسب، لكنها تحلم أيضًا في أن يساعدها ذلك في قطع الطريق على أي محاولة لنقد التجربة التحديثية ذاتها والكشف عن المسؤوليات الكامنة وراء إخفاقها.

فَرضت الدولة نفسها على مجتمعات هذه الأقطار منذ البداية بوصفها أساس التاريخية، وأداة تعميم القيم الحضارية، وقوة خارجية، تسيرها تيارات وقوى سرية لا يمكن التحكم بها، بل حتى معرفة قواعد عملها ومنطقه. ومن الطبيعي لمثل هذه الدولة التي تريد أن تكون مصدر قيم التقدم والمعاصرة في مواجهة مجتمع التخلف والبلوى، أن تستلهم مبادئ تنظيمها وعملها، وحوافزها وقوتها نفسها، من خارجٍ لا يمكن للمجتمع كذلك أن يسيطر عليه، سواء كان هذا الخارج أجنبيًا أم مجالًا أقواميًا أو عصبيًا قادمًا من خارج دائرة الفضاء السياسي. ولا يمكن لشرعيتها أن تستمد في هذه الحال من مطابقة معايير ممارستها السلطة وأهدافها مع منظومة القيم الوطنية أو المجتمعية، مهما كان نوعها، وإنما هي بالضرورة الشرعية الناجمة عن تعزيز القدرة على تجاوز الجماعة للارتقاء بها وتحويلها وتسريع وتيرة نفيها لحقيقتها وذاتها «المريضة». والواقع أن الدولة لا تنجح هنا في الاحتفاظ بالشرعية إلا بقدر ما تؤكد في كل خطوة تخطوها، وفي كل حركة تقوم بها، مقدرتها على رعاية التقدم والرد على المطالب والآمال، أو باختصار على تحقيق الاندماج في الحضارة. إن وجودها نفسه لا يأخذ معناه إلا لأنها تجسّد، في عقلانيتها ورشدها وحسّها التاريخي والعصري وأخلاقيتها، التعويض المباشر عن غياب المعنى والوعي والأخلاق في مجتمع يتمثل نفسه ككتلة هلامية، ومثال للجهل والأمية واللاعقلانية.

ليس تاريخ العالم الثالث المعاصر، والوطن العربي بشكل خاص، إلا مجموعة المحاولات المؤلمة والمعقدة، والمتجددة باستمرار، لتأهيل الدولة وتدجينها للوصول إلى الأهداف الحضارية ذاتها. وهو للأسف تاريخ الإخفاق المستمر أيضًا حتى الآن. وفي كل مرة يحدث ذلك، وعلى قدر الفشل في تحقيق الأهداف المنشودة والآمال المخدوعة والرهانات المفقودة، تستقر الأزمة وتعمّ وتستوطن، مفجّرة في مواكبتها المخاوف نفسها والقلق ومشاعر الإحباط التي تعرفها الجماعات المنهكة كلها: الضياع، والتنكر للذات، والعدوانية والاحتجاج الشامل والحيرة، في انتظار الخلاص والأمل المخلص.

مهما كانت الأوضاع الخارجية، والأوضاع الإقليمية وخصائص الشعوب، تنطوي هذه المعركة التاريخية على مهمتين أساسيتين. فمن جهة أولى يقتضي

التقدم استملاك تقنيات الدولة الحديثة التي تشكّل مبدأ العالمية أو التي تجسّد صلة الوصل بنظام عالمي تشترك فيه جميع الشعوب، وكذلك مبدأ الفاعلية ورمز القدرة، بما في ذلك أنموذج توليد السلطة. ومن جهة ثانية تعديل قيم وبُنى وهياكل الجماعة «القديمة» بما يجعلها تتفق بصورة أفضل مع معايير وهياكل الدولة الحديثة، أي تعرف كيف تتعامل معها. إن الأمر يتعلق إذًا بتحويل عام يمس البُنى السياسية مثل ما يمس القيم الثقافية والمعنوية.

ليس هناك شك في أن الدولة التحديثية نجحت في أن توجد في العقود الماضية، وعلى الرغم من كل شيء، مجالًا من النفوذ لقيم الدولة الحديثة التي تعمل باسمها، جعلها تنافس به الولاء التاريخي للأمة والجماعة التقليدية من دون أن تلغيه. واعتمدت في سعيها هذا على استراتيجيتين رئيسيتين: **الأولى الاستراتيجية** الشائعة والمعروفة التي تقوم على إرضاء حاجة المجتمع إلى الاندراج في العالمية، وبالتالي تنمية الخدمات الحديثة الصحية والتعليمية والرياضية والفنية والمعمارية والاستهلاكية، ثم استخدام العمل على إشباع هذه الحاجات الجديدة، وتوفير فرص متزايدة لتحقيقها على مستوى الأفراد والجماعات كتعويض مادي عن تخلي المجتمع لها عن السيادة والتسليم لها بالقداسة. أما **الاستراتيجية الثانية** فكانت تحويلية ومصطنعة قائمة على تغذية مشاعر التعصب الطبيعي والغريزي للجمع أو للموطن أو للقوة أو للثورة وما ينجم عنها من بعث أو إعادة إيجاد عصبيات محلية قطرية منافسة للعصبيات المجاورة أو معادية لها. ومن الطبيعي أن يزداد اللجوء إلى الاستراتيجية الثانية عندما تكون مقدرة الدولة وإمكاناتها على خوض غمار تنمية شاملة محدودة. وعلى العكس يؤدي النجاح في الاستراتيجية الأولى إلى ازدياد النزوع نحو مطابقة الفكرة الوطنية مع منظور الجماعة – الأمة.

لكن، تكمن مأساة هذه الدولة التحديثية وعظمتها في حقيقتها التاريخية التي تجعل منها أقوى آلة للارتقاء بالمجتمع حضاريًا، وأعظم وسيلة لسلب إرادته وتعميق تفتته واغترابه في الوقت نفسه. ولا يعادل ما تثيره هذه الدولة من مشاعر التقديس إزاء مثالية أهدافها إلا ما تدفع إليه ممارستها المادية ومحدودية إنجازها من التبرم والإحباط والرفض. وليس هناك مثال أكبر على ذلك مما يحدث في

أقطارنا العربية بعد أن برهنت الدولة على عجز متزايد عن الرد على النداءات التي توجه إليها وعلى الآمال والتطلعات المعلقة عليها أو الموظفة فيها. ويفضح هذا العجز في نظر الجمهور الذي خاب أمله حقيقة مزاعم الدولة التحديثية والتقدمية نفسها عن دورها ووظيفتها وأهدافها. ويزداد فقدان هذه الدولة لصدقيتها ومبرر وجودها بقدر ما تنكشف حقيقتها، وقد تحولت إلى دولة الحداثة المجهضة والمشوهة، باعتبارها، موضوعيًا، دولة المجتمع المخرب أو المخروم والمنزوع من تاريخيته، بتفككه وجروحه، والانعكاس لما يميزه من حساسيات ونقاط ضعف ونقائص سياسية وأخلاقية، وذلك مهما كان الطابع العالمي الحديث لبُناها الشكلية وغاياتها. إن الدولة التي بررت تعسفها وخروجها على المجتمع كشرط لبناء قوة مترفعة عن انقساماته وعصبياته ومصالحه الجزئية ومتماهية مع مصالح التقدم التاريخي، سوف تصبح أكثر من أي وقت آخر رهينة هذه المصالح والعصبيات الجزئية وضحيتها. ولن تظهر مزاعم ترفعها واستقلالها وأخلاقيتها وتميزها عن المجتمع إلا كعقيدة بناء ترفّع الطبقة البيروقراطية المجهضة واستقلالها وتعميم قيمها وتأكيد وجودها وسيطرتها على باقي الطبقات الشعبية. إن جوهر أزمة هذه الدولة التي تطمح في أن تؤسس بوجودها نفسه شرعية المجتمع الذي تقوم عليه، وتحدد له هويته وزمانيته، كامنة في أنها تفتقر هي نفسها إلى الهوية، ولا تملك أي حظ في استعادة بعض الشرعية. ولهذا، كلما مرّ عليها الوقت، سوف يبرز بشكل أكبر تعارض الفكرة التي تقدمها عن نفسها والمطالب التي تثيرها مع حقيقتها العميقة وقدراتها الفعلية، ويدفع بها إلى أن تسلك بصورة متزايدة طريقها نحو الدولة الفاشية.

ينبغي ألا ينمي هذا التعارض أوهامًا كبيرة لدينا. فإخفاق الدولة التحديثية في تحقيق الآمال الحضارية لن يقلل من فتنة أنموذج هذه الدولة وسحرها وجاذبيتها في المستقبل. إن المفارقة التاريخية التي تبرز أمامنا بهذا الخصوص، وفي عالمنا المعاصر كله، هو أن ازدياد الإحباط الناجم عن إفلاس هذه الدولة وانكشاف نقائصها وعجزها، لا يقود كما يمكن أن نتوقع، إلى تضاؤل الإيمان بها وبقدراتها، لكنه يعمل على العكس تمامًا على مضاعفة الرهان الشامل عليها. وهذا ما يفسّر أن الاحتجاج المتصاعد عليها والميل إلى نزع الشرعية عنها لا يدفعان إلى تطوير النقد

الموضوعي لها، ولا إلى إيجاد أطر اجتماعية جديدة ضرورية للعمل إلى جانبها، وإنما يعبّر عن نفسه في مجتمعاتنا بتعزيز فكرة الدولة الكلية المكلفة بتحقيق كل شيء، كما يعبّر عن نفسه في جعلها محور الصراع الاجتماعي والعقيدي، ومركز التوظيف المعنوي، بل والروحي الأول، وبالتالي إلى تقديسها. بل يكاد أنموذج التفويض التاريخي أن يتحول إلى تفويض إلهي.

هذا هو أصل ما ينبغي أن نسميه في مجتمعاتنا نزعة تصنيم الدولة، ومن ورائها، وعن طريق التفريع، صنمية الفكرة «الوطنية/ القومية» التي تنمو باستمرار في العالم الثالث، وتدفع بأقطاره الصغيرة التي تعاني أساسًا العزلة والفقر إلى المزيد من الانطواء على الذات والانكفاء والعجز. إن ما يميز ديانة عبادة الأصنام، كمصدر للتقديس البدائي أو المنحرف، عن الإيمان الحقيقي والدين هو إحلالها التمسح بشيء مادي ملموس، لا حراك له وعاطل بالتعريف، محل الفكرة المحركة والروحانية الملهمة والحية. إنه الفرق بين الفكرة والمادة. وإن وظيفة التمائم الأساسية ليست في الواقع تحويل سلوك قائم وتعديله من خلال نشر منظومة قيمية جديدة، لكن على العكس تجميده من خلال ربطه بمركز قداسة عاطلة. ولا يمكن للتميمة أن توحي بأي حل للمشكلات التي يتصدى لها في العادة الإيمان، لكنها تعمل على طمس هذه المشكلات من خلال إغراق القلق النابع منها في سكينة الحجر أو ماديته الثابتة والصلدة. إن وظيفتها الحقيقية هي إيجاد الطمأنينة الكاذبة والخادعة من خلال تفريغ الشعور المقلق في الغرض العاطل وخلعه عليه. والواقع ليست التمائمية وعبادة الأصنام جزءًا منها، إلا التعبير عن انحطاط الدين ذاته وخمود حرارة الإيمان.

يعني تصنيم الدولة وتحويلها إلى تميمة، على الرغم مما يتضمنه ذلك من تقديس، التضحية بالسياسة كنظرية ورؤية وممارسة، أي كعمل مسؤول وهادف لا بد منه لمواجهة المشكلات والتناقضات التي تثير القلق والتوتر والصراع داخل المجتمعات. باختصار هو تحويل أداة السياسة وآلتها الرئيسة من مركز لإنضاج الحلول النظرية والعملية المطلوبة إلى مصدر رئيس لتجديد الاستلاب الفردي والجماعي.

في هذا السياق ينبغي أيضًا تفسير نزوع الحركات الدينية إلى التوظيف المبالغ فيه في السياسة على الرغم من أنها تشكّل أكبر اعتراض عليها. فلا يعني شعار الدولة الاسلامية عمليًا إلا إضافة مهام جديدة إلى المهام العديدة التي تمارسها الدولة الحديثة، والتي تخفق الدولة حاليًا في القيام بها، وهي مهمة كفالة المجتمع أخلاقيًا وتأمين الوصاية الدينية عليه بعد الاقتصادية والسياسية والثقافية. وفي تصنيمها، أي تفريغها من مسؤولياتها الحقيقية بقصد تحويلها إلى معبود جامد، يمكن القول إن الدولة سقطت هنا ضحية انتصار مبدئها نفسه وفكرتها.

عاشت الدولة وجددت نفسها في الوطن العربي انطلاقًا من التزامها الشكلي أو الفعلي بمبدأ تحديث المجتمع وجعله مجتمعًا تاريخيًا معاصرًا، ومنه استمدت أيضًا ما تتمتع به من شرعية. وفي محاولاتها كلها لتحقيق هذا المبدأ والهدف الكامن وراءه، وبحسب حاجتها لبناء مشروعها وتعظيم كيانها، كانت تتصرف كمحدلة، تهدم التوازنات العميقة والقديمة هنا كي تقيم التوازنات الجديدة هناك، تدخل علاقات رمزية هنا لتعوضها بموضوعات ومنتوجات اقتصادية في ميدان آخر، تدمر وشائج قربى تاريخية في مكان لتفرض تحالفات ومودات لم تكن موجودة من قبل في مكان آخر. وعلى الرغم من أن عمل الدولة هذا لم يكن يتعارض مع مطامح المجتمع، من دون أن يعني ذلك أنه مستمد بالضرورة من إرادته السياسية المنظمة كذلك، حيث كان لا بد له من أن يفجّر مقاومات عنيفة هنا وهناك. فلا يمنع تقديس الدولة المحبطين منها أو المهمّشين بسبب سياساتها من النزوع إلى تدميرها. ولا يعني تدميرها هنا إلا الانتقام منها، ولا يترجم في البحث عن أي بديل لفكرتها كحامل للمجتمع وضامن له وكافل ومرشد. وهذا يفسّر تجاذب مجتمعاتنا بين وضعين، وضع تحتل فيه الدولة كل فضاء، مادي ومعنوي، وتظهر الدولة فيه كمصدر لكل انجاز، ووضع نقيض تمامًا يسود فيه رفض الدولة والانتفاض عليها وتحقيرها والانتقام منها. ونحن ننتقل من دون مقدمات من الثورة في سبيل الدولة إلى الثورة على الدولة. فهي بقدر ما تمثل هذه الأداة الخطرة للتغيير وقلب الأوضاع وتثويرها، تهدد بأن تتحول إلى مهد الانقلاب وعلّة التنازع والصراع. لكن الدولة تبقى سيدة المقام، ويبقى النفوذ إليها والتحكم بها غاية كل نزاع.

المفارقة أن انتصار هذه الدولة ونجاحها في تأكيد مركزيتها والتعلق بها يبرز بشكل أكبر عند إخفاقها، بقدر ما يوحّد الجمهور ضدها، ويجعل من الاعتراض عليها مصدر الولاء لها والاعتراف بوجودها. والواقع ليس تعسّف الدولة وسلبية المجتمع إلا وجهين لعملة واحدة. فعندما يفقد المجتمع توازنه وتحكّمه بنفسه، يدفعه اليأس إلى التعلق بالدولة كما لو كانت خشبة الخلاص ونقطة الارتكاز الممكنة الوحيدة. فيكاد مفهومها يحتل الفضاء الاجتماعي برمته ويقضي على مفهوم المجتمع نفسه. وهذا يفسّر كيف يقود تطبيق النظام التعددي في مثل هذه المجتمعات التي اعتادت التوظيف المطلق والشامل في الدولة إلى بروز قوى التنافر والتعارض فيها، ويدفع إلى إحياء عصبيات بالية ومتنافية، وبالتالي يعيد الشرعية من جديد إلى فكرة النُظُم الدكتاتورية التي تفرض نفسها باسم الحفاظ على الوحدة الوطنية أو السيادة المهددة.

هكذا يعلن إخفاق الدولة التحديثية في المجتمعات كلها تدشين حقبة طويلة من القلق والتوتر والصراع والتوجس من الصعب التحكم بها والسيطرة عليها. وسبب ذلك أن هذا الاخفاق لا يعني شيئًا آخر في الواقع غير تفكك وتحلل الطبقة البيروقراطية/ الإدارية، (العسكرية/ المدنية) التي كانت تقف وراءها وتحركها وتوجهها. وليس لهذه الطبقة من قوام حقيقي إلا مشروع التحديث نفسه كبرنامج وكوعي بالمهمة الطبقية في الوقت ذاته. وعندما تتحلل هذه الطبقة، أي تفقد الإيمان بنفسها والبوصلة السياسية والعقيدية التي توجهها، تذهب وحدتها وتتحول، لا محالة، إلى عصابات وجماعات متضاربة المصالح والأهداف.

لعل أكبر مثال على ذلك الدولة البلشفية، وهي شكل عنيف من أشكال الدولة التحديثية التي يثير إخفاقها الراهن بعد انفجار الاتحاد السوفياتي مخاوف، لا حدود لها، في الداخل والخارج، بما في ذلك خطر اندلاع الحرب الأهلية إلى جانب الحروب القومية في أي لحظة وأي مكان من أرض الإمبراطورية السابقة.

بالنسبة إلى الوطن العربي، لا تزال نتائج إخفاق الدول التحديثية العربية لم تظهر كلها بعد، على الرغم ممّا عمّ المجتمعات العربية من المآزق الساحقة، الوطنية والاجتماعية، الاقتصادية والسياسية. وكانت الساداتية قد سعت منذ بداية

السبعينيات إلى أن تنقذ مشروع هذه الدولة من خلال خفض مستوى طموحاتها الخارجية والداخلية، واستبدال السياسة الوطنية، بمعنى المتمحورة حول الذات، بالسياسة الانفتاحية. وكان المقصود من ذلك في الواقع تضييق دائرة الفئات الاجتماعية المعدّة للمشاركة في هذه الحداثة، وإلغاء طموحات بناء اقتصاد مستقل قادر على النمو والإدماج المتزايد لمصلحة سياسة تنمية اقتصادية تعتمد على نخبة محدودة، وتظل مرتبطة بالأسواق الخارجية ومعتمدة عليها، ومستمدة قوتها منها كأسواق جانبية ثانوية للاستهلاك والمعالجة الجزئية معًا. إن ما حصل هو تقليص مشروع الحداثة الوطنية إلى مشروع حداثة رثّة أو أنموذج سوقي. ويقوم هذا المشروع على قاعدتين أساسيتين: التحالف، عوض التنازع، بين هذه النخبة وقوى السوق العالمية كبديل للتحالف الوطني الذي كان يحلم به المشروع الأصلي الطامح إلى بناء الأمة المتحدة والمتساوية والمتكافلة؛ والتسليم لقوانين السوق ودينامياته عوض التركيز على إرادة التغيير المنظّم والمنهجي، كعامل أساسي في توجيه عملية التحديث والتنمية. وهذا هو أنموذج الدولة التبعية التقليدي الذي يشكل البديل الطبيعي والمباشر لانهيار الدولة التحديثية في الأقطار كلها. والفرق الجوهري بين النمطين هو أن الدولة التحديثية تراهن بالدرجة الأولى على توسيع قدرتها على المبادرة الحرة، والتحكم بمصيرها، من خلال التحكم بمواردها وسوقها الداخلية وتنمية تضامن وطني داخلي عميق، بينما يعتمد نمط الدولة التبعية على التسليم لقوى السوق العالمية، وفقدان السيطرة على المصير، والقبول بما تقدمه أو تمليه دوائر السياسة الدولية. ومن نتائج ذلك حصول نوعين من التنمية، هو ما لاحظه سمير أمين وركّز عليه في العقد الماضي، التنمية المتمحورة على الذات، والتنمية الموجّهة نحو الخارج أو التخارجية.

الأنموذج الساداتي هو نفسه الذي سوف تأخذ به، بحسب ظروفها، وإلى هذا الحد أو ذاك، بعض الأقطار العربية الأخرى. وإذا كانت هذه السياسات لم تنقذ الرهان الأصلي، لكنها تعمل على العكس على زعزعة التوازن الاجتماعي بشكل متزايد، فإنها استطاعت حتى الآن، من خلال توظيف موقعها الجغرافي أو القومي للحصول على مساعدات ودعم مالي وسياسي عربي وخارجي، وبسبب نجاحها في الحفاظ على أجهزة قمع قوية وفاعلة، أن تؤجل ساعة الانفجار. أما دول الخليج

العربية التي انطلقت واستمرت تسير في طريق أنموذج الحداثة الرثّة، حداثة مراكمة المنتوجات والآلات والانفتاح، المتمحورة حول منطق الرفاه الشخصي وقيمه، فهي الوحيدة التي تستطيع أن تأمل، بسبب ما تتمتع به من وسائل مالية، وعلى الرغم من الأزمة الظرفية التي مرّت بها بعد حرب الخليج، في تطوير مثل هذه السياسة وتعميمها ودفعها إلى طاقتها القصوى كبديل لسياسة الدولة التحديثية الوطنية، ومصدر جديد ممكن لمشروعية السلطة الريعية. ويسعى المغرب، كما تسعى تونس بعد انهيار البورقيبية بمستوى أقل من الطموحات، إلى استدراك الأزمة من خلال التعلق بأسرع ما يمكن بالسوق الأوروبية والاندماج في الأسواق العالمية، واستباق التطور نحو أنموذج الحداثة الرثّة والتنمية بحذاء الأسواق العالمية.

في الجزائر أدى الإخفاق إلى أزمة عميقة كادت تودي بالدولة نفسها. وفي سبيل إعادة وضعها على رجليها بعد سقوطها في زحمة الحوادث، ولد النظام العسكري والاستثنائي الراهن من قلب بيروقراطية الدولة المتفككة. لكن الأزمة لم تحسم ولن تحسم بسرعة. ولا تزال القوى المهيمنة تتردد في القبول بالأنموذج الرثّ المعروض عليها، وبما يعنيه بالنسبة إليها خيار السياسة الانفتاحية من تضحية صافية بالاستثمارات الهائلة الماضية في الصناعة، وتعميق الأزمة الاجتماعية، والعودة إلى حظيرة التبعية الغربية. لكن التخلي عن الخيار التحديثي الأصلي، والقبول بسياسة تهميش الأغلبية الشعبية هو الطريق الوحيدة التي تسمح للنخبات الحاكمة في الاحتفاظ بنمط الحياة الجديد القائم على قيم الرفاه الشخصي والبحث عن المصالح الشخصية أو إلغاء النزعة الوطنية. وربما عملت الحرب الأهلية التي فجرتها هذه الأزمة نفسها على قطع الطريق نهائيًا أمام الخيار الثاني الذي أراد المراهنة على تجديد شباب الدولة التحديثية الوطنية والبحث عن مصادر جديدة للطاقة السياسية والمادية والمعنوية.

أما العراق فقاده نجاحه نفسه إلى فقدان الرهان بأجمعه. وكان النجاح الزائد للدولة اليابانية والألمانية في هذه الثورة التحديثية قد قادهما من قبل إلى تطوير نزوعات هيمنية قوية مشابهة، وأثار ضدهما أيضًا تحالفًا عالميًا أدى إلى تحطيم آلتيهما الاقتصادية قبل أن تبدأ عملية إعادة التعمير والبناء.

أما باقي الدول العربية الأضعف، فتسعى إلى إنقاذ رهاناتها التحديثية، والالتحاق بأنموذج الحداثة التبعية، من خلال توسيع هامش المناورة العالمية أو الداخلية، عن طريق إعادة تنظيم وإصلاح علاقاتها مع الدول الغربية أم عن طريق البحث عن تسويات داخلية تقيها من مخاطر الانهيار والتفكك.

بالتأكيد يمكن القول اليوم إن الدولة، بفضل ما حققته من تعزيز للتوازنات الخاصة التي تقوم عليها، وبسبب المكاسب التي حققتها للمجتمع على صعيد الخدمات، مهما كانت طبيعتها، لم تعد مهددة في مبدأ وجودها. لكن هذا لا يمنع أن الدولة سوف تظل تعيش هنا، طالما لم تنجح بعد في التكون كدولة وطنية وديمقراطية، تحت التهديد الدائم بعدم الاستقرار. وهذا السياق الصعب لعلاقة الدولة بالمجتمع والأمة هو الذي يجعل الفروق بين فترات الأزمة وفترات الاستقرار، فترات الوحدة وفترات الانقسام، فترات الإنجاز وفترات الإخفاق ضعيفة جدًا، وصعبة الإدراك في مسار المجتمعات التابعة أحيانًا.

إن الانقلاب الحقيقي في تاريخ المجتمعات العربية والعالمثالثية عمومًا ليس ما نشهده من انقلابات عسكرية على الدولة أو داخل الدولة، لكنه الدولة ذاتها بما تمثله من أداة استثنائية لقلب الأوضاع والتحكم بالمجتمعات والتلاعب بمصيرها ومستقبلها. وهذا ما يجعل منها مصدر العنف الرئيس ومحوره، بقدر ما يشكل هذا العنف - القابلة القانونية للتقدم والتحويل المتسارع، كما كان يقال - الثوري أحيانًا، والأبيض في باقي الأحيان، الوسيلة الأولى للحفاظ على الدولة، إن لم يكن تحقيق تراكمه مبرر وجودها. بل إن ترويض هذا العنف وتنظيمه وتأهيله لا يزال يشكل موضوع التاريخ الأساسي للسياسة والمغزى الحقيقي لتاريخ جماعات هدفها الرئيس الدخول في التاريخ. وربما كانت آليات الاستبعاد والخوف من التهميش والعزلة أكثر أشكال هذا العنف قسوة وأخطرها على الإطلاق وأشدها ضغطًا على معنويات الأفراد والجماعات. فهل هناك مخرج من هذا المأزق؟

إن تاريخ المجتمعات النامية ليس في الواقع إلا ثمرة التنازع والتنافس والغيرة المتبادلة والتجاذب والتعارض معًا بين صيرورتين ومنطقيهما المتميزين والمتقاطعين، صيرورة الدولة وصيرورة المجتمع. ولا يمكن لمسار التحديث

والاندراج في الحضارة أن يستقر وينطلق بقوة إلا عندما تنجح المجتمعات في السيطرة الحقيقية على الدولة، أي في القضاء على الطابع الاستلابي لها وتطوير وظيفتها كأداة شرعية من جهة وعاملة على تجسيد الإرادة الجماعية وتنظيمها من جهة ثانية. إذ ليست الدولة مصدر الاستلاب إلا لأن المجتمع في الوقت الذي يخفق في التحرر منها لا ينجح في إصلاحها والتحكم بها.

طالما استمر الاستلاب للدولة [وهو النابع من استمرار عجزها عن التحكم بالواقع المحيط بها، أعني الواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي يمثل تسييره مصدر شرعيتها ومبرر وجودها، والذي لا يمكن أن يتحقق من دون سيطرة نسبية على قواعد اللعبة والصراع الدوليين، وعلى الرغم من عنفها وجبروتها] فسوف تظل هذه الدولة عنينة وعاقرًا. ولا يمكن لذلك ألا يؤثر في عملها ويجعل منها كتلة من الحديد الأصم، قادرة على البطش الأعمى، لكنها غير قابلة لأن تكون مصدر إلهام لأي قيمة سياسية، كالحرية والمسؤولية والعدالة والعقلانية، ولا لأي قدرة دفاعية استراتيجية، أي للأمن المدني والوطني. ولن تكون مثل هذه الدولة الصنم الكبير إلا النقيض المباشر للدولة الوطنية الحقيقية المولدة لقيم التضامن والحرية التي يتوقف عليها تكوين الأمم ذاتها أو الجماعات الوطنية. وسوف تبقى تابعة في وجودها وأسلوب عملها لا محالة للنظام الدولي الذي يضمن بقاءها ويشكّل بالفعل المصدر الحقيقي للسلطة التي تمارسها، والكفيل العام لمعظم الدول القائمة اليوم في العالم الثالث. لكن السؤال الذي يطرح نفسه عندئذ هو التالي: في أي اتجاه سوف يتم تجاوز الدولة التحديثية؟ وهل يمكن تجديد فكرتها أم أن إحياء الدولة الصنم يحتاج اليوم إلى روح جديدة تتقمصها، وما هي هذه الروح المفقودة؟

ليس ما نعيشه اليوم إلا تاريخ انحطاط هذه الدولة وفسادها الشامل. لكن لا يمثل هذا الانحطاط الطويل الذي بدأ منذ الساداتية تجاوزًا بالمعنى التاريخي، أي انتقالًا نحو نمط جديد للدولة. ومن الصعب تصور احتمال تجدد الدولة التحديثية في المستقبل. فلم يكن إخفاقها ثمرة تخبط السياسات الداخلية أو فسادها فحسب، لكنه كان ثمرة أيضًا تبدل الأوضاع العالمية للنمو والتقدم. وليس لطابعها الشمولي

دور كبير في إخفاقها، كما يتبادر اليوم للذهن، تحت تأثير الليبرالية الجديدة أو المتجددة. إن المجتمعات كلها التي نجحت في استدراك تأخرها وأصبحت اليوم المنافس الأول للدول الغربية الصناعية الأولى تطورت تحت إزار هذه الدولة وبفضلها، ومثالها الأكبر اليابان. ولا يمكن تفسير إخفاق معظم الدول التحديثية في ما بعد من دون فهم موقف القوى الأجنبية وتغير موازين القوى الاستراتيجية. وانهارت مصر الحديثة العلوية والناصرية تحت ضربات خارجية. واستنفدت الحروب الخارجية والحصار وسباق التسلح والعداء الخارجي طاقة الدولة السوفياتية. وتعرّضت الدولة العراقية إلى ضربة اعتراضية واستعراضية قاتلة. وجميع هذه التجارب الكبرى تؤكد أن مقتل الدولة التحديثية قائم في رفض التعامل معها من نظام دولي جديد يجعل من مهامه الرئيسة قطع الطريق على تكرار نشوء مثل هذه الدولة. وليست الإجراءات والقرارات الدولية الجديدة والقوانين الأميركية الخاصة بتنظيم العلاقات الخارجية إلا جزءًا من الاستعدادات المتراكمة لتحقيق هذا الهدف. وهذا لا يعني التقليل من مسؤولية الضعف البنيوي للطبقة البيروقراطية المحلية، بل هو يؤكده. فالإنجاز التاريخي هو ثمرة التفاعل بين العوامل الموضوعية والعوامل الذاتية، وليس ثمرة تحديد واحدها للآخر. ووجود عوامل موضوعية صعبة وطبقة هشّة يعني بالضرورة ضعف احتمال نجاح هذه الطبقة في تحقيق برنامج يتجاوز إمكاناتها. لكن وجود مثل هذه الأوضاع في مقابل طبقة قوية وذات إرادة وطنية صلبة يزيد من فرص النجاح واحتمال التغيير الجذري والعميق في العلاقات بين الداخل والخارج، والوطني والأجنبي. ومشكلة الطبقات البيروقراطية التحديثية الضعيفة في العالم الثالث، وسبب ضعفها أيضًا، هو أنها لم تدرك أنه أصبح من غير الممكن من الناحية الموضوعية أيضًا، أن ينجح قطر تابع صغير، مهما كانت قوته، في أن يوفر بسهولة شروط بناء سوق داخلية مستقلة في بُناها ودينامياتها وتاريخيتها عن السوق العالمية. وأن النجاح في مشروع التحديث يتطلب اليوم، أكثر مما كان يتطلبه في اليابان وألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، قوى وإمكانات سياسية واجتماعية واقتصادية ووطنية لا يمكن الحصول عليها من دون العمل المنظم على بناء إطار تعاون إقليمي واسع، ومن دون تنمية روح التفاني والتضحية لدى الشعوب والنخبات السائدة في الوقت نفسه.

هذا يعني أن موت الدول التحديثية محفور في موت الدولة الوطنية نفسها كمقر لسلطة سيادية حقيقية ولحمة جماعية متميزة. ولن يزيد تعلق البعض بالنماذج التي لا تزال تراهن على هذه الاستراتيجية إلا في تفاقم فساد الأنموذج وانحطاطه وتماهيه أكثر فأكثر مع القهر واللافاعلية والفساد. ويبدو لي اليوم، أكثر من أي وقت مضى، أن الدولة التحديثية، كما ظهرت في الأقطار الضعيفة في البلاد النامية، فقدت أي أمل في الوجود. فهي لا يمكن أن تكون إلا دولة القهر المجرد، والتحديثية الرثّة، من دون نتائج عملية، ولا تحويلات اجتماعية أو اقتصادية حقيقية. وهذا لا يعني أن مشروع الاندماج ومطالبه التي ترفعها شعوب العالم الثالث في الحضارة الصناعية والتقنية ضعفت أو زالت من الوجود. لكنه يعني أن مثل هذا الاندماج وما يفترضه من انتقال جدي للتقنية وتحسين نظم الإدارة والتسيير وتنمية روح المدنية والحضارة، لم يعد ممكنًا من خلال استراتيجية الدولة التحديثية والسلطة المطلقة التعسفية التي تأخذ على عاتقها نقل المجتمع من الظلمة إلى النور. إن هذا الاندماج وما يعنيه من ضمان مستقبل هذه الشعوب لن يتحقق بعد اليوم من دون سياسة عالمية شاملة، وخطة دولية لتجاوز الأوضاع الراهنة. لكن مثل هذه السياسة ليست ممكنة بعد قبل أن تتبلور في بلدان العالم الثالث أنظمة ونخبات محلية، مسؤولة وحساسة لمصير شعوبها. وقبل أن تنجح هذه الأقطار في تكوين تحالف واسع يزيد من قدرتها التفاوضية العالمية. ولا تغير المذاهب السياسية والعقائديات المسيطرة على السلطة هنا وهناك من هذه الحقيقة. إن النظم الإسلامية ذاتها سوف تكتشف بسرعة حتمية المشاركة في بناء هذه الاستراتيجية العالمية للتدخل في الشؤون الدولية وتنظيم الشؤون الدولية كمدخل لهذا الاندماج، وكشرط لبناء أي استراتيجية عقلانية للتحديث والتقدم الحضاري.

لا نستطيع أن نحكم منذ الآن على الأسلوب الذي سوف يتحقق فيه الانتقال في المجتمعات النامية والعربية منها من الفكرة التحديثية المنهارة إلى الفكرة الوطنية الديمقراطية التي تتيح للشعوب التي فقدت السيطرة على مصيرها بلورة استراتيجية جديدة لإعادة التحكم ببيئتها وشروط حياتها. ولا يقدم إلينا التاريخ نماذج واضحة للسبل التي جرى من خلالها تجاوز هذه الدولة التحديثية، أو عبور

المرحلة الانتقالية الصعبة. لكن الملاحظة الأولية تشير إلى أن جميع المجتمعات التي تفقد رهاناتها التاريخية، في هذه الحقبة أو تلك، تدخل لا محالة في أزمة عميقة عقائدية واجتماعية وسياسية. وعلى العكس، نجد الدول التي نجحت في تجاوز تخلفها وحققت اندماجها الطبيعي في النظام العالمي حلت مشكلاتها السياسية والاجتماعية الداخلية، وصارت دولًا ديمقراطية وصناعية وتقنية، وشاركت أكثر فأكثر في بناء الحضارة العالمية. بل تفوّق بعضها على سابقه حيث احتفظت فيها النخبة ببعض القيم التراثية الوطنية والجماعية. فالأزمة هي واقع الحال في المنطقة السوفياتية السابقة بعد انهيار الدولة السوفياتية، وهي من أهم ما عرفه التاريخ من هذا الطراز. وهي واقع الحال أيضًا في إيران بعد انهيار الدولة الشاهنشاهية، على الرغم من مظاهر الاستقرار النسبي والحكم الديني. أما العراق فهو معلق المصير تمامًا على قرارات النظام الدولي. ولا يختلف الحال عن ذلك في باقي الأقطار العربية من الجزائر حتى مصر ما بعد الناصرية.

مع ذلك، ليس من الصعب تبين بعض الاتجاهات المتنامية في سياق هذه الأزمة العميقة. ويبدو لي أنه في كل مرة أخفقت فيها القوى السياسية القائمة في التوصل إلى حد أدنى من التفاهم والاتفاق في شأن مرحلة انتقالية، وأغلقت الطريق أمام خيار الإصلاح وإعادة بناء الدولة القانونية، والسيطرة على النزوعات السلطوية، واجهت المجتمعات الخارجة من سيطرة الدولة التحديثية نوعين من الاحتمالات، **الأول**: الفاشية الجديدة القائمة على إعادة تشغيل جهاز الدولة التحديثية السابقة لمصلحة البيروقراطية المسيطرة عليها وحلفائها الجدد، أي مع الإبقاء على طابعها الاحتكاري والتعسفي والتخلي عن مهامها الوطنية والتحديثية ونزعتها التقدمية السابقة، أي من دون نزوعاتها الشعبوية والتاريخوية أيضًا، لمصلحة الارتباط بالسوق العالمية والعمل تحت إمرتها، والثاني: احتمال الانهيار الكامل والفوضى الذي ينبع من النزوع الجماهيري إلى تدمير الدولة وتحطيم آلتها، واستبدالها بأنموذج العلاقات الزبائنية أو الدينية أو العصبوية الجمعية وغير السياسية.

في الوطن العربي، أدى إخفاق الدولة التحديثية وإجهاض التغيير الديمقراطي إلى تدعيم فرص تطور الدولة الفاشية الجديدة التي تختلف كثيرًا عمّا

حصل في إيران الخمينية أو في روسيا الغورباتشوفية. ولا تعني الفاشية الجديدة فاشية ثلاثينيات القرن العشرين، لكن نظامًا جديدًا قائمًا على وضع الدولة كليًا في خدمة المصالح الضيقة القائمة، وعزل الأغلبية الشعبية عن أي مجال من مجالات المشاركة الجماعية السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية. إنها تعني إلغاء القومية واستبدالها بنظام شبيه بنظام التمييز العنصري، لا تمارس فيه الحقوق والواجبات ومواصفات الوطنية والمواطنية إلا في نطاق الفئة المحدودة جدًا المرتبطة بالنظام الحديث أو شبه المُحدّث، التي لا تستطيع البقاء والاستمرار في مواجهة بحر الحفاة والمحرومين إلا بالالتفاف حول الدولة والتماهي معها. وفي هذه الدائرة الضيقة يمكن لجميع الحريات والحقوق أن تنمو وتتطور، لكن على شرط أن تضمن القوانين الخاصة أو الاستثنائية والسبل القمعية عدم انتقال عدوى هذه الحقوق ومفاهيمها ومدى تطبيقها إلى المحيط الشعبي.

يحتاج هذا النظام كي يتبلور ويترسخ إلى أن يكتشف الطرائق التي تسمح له بتحقيق هذا الفصل من دون إغلاق الأبواب كلها أمام نخبات المحيط الشعبي. والآلية الأساسية التي لا يزال يعمل على تطويرها في هذا المجال هي آلية الاحتواء، أي فصل النخبات المتعددة المشارب عن أصولها المختلفة وصهرها في بوتقة واحدة. ويحتاج هذا إلى عقيدة جديدة وتوازن جديد في المصالح بين فئاتها المختلفة المدنية والعسكرية والبيروقراطية والتكنوقراطية. وهو ما سوف تقدمه إليها بعد إعادة تركيبها وترجمتها ترجمة «واقعية» عقيدة الديمقراطية الدعائية أو ديمقراطية الواجهة.

إذا نجحت النخبات السائدة في تحقيق هذا البرنامج فسوف يتحول الصراع الرئيسي في المجتمع العربي من صراع بين قوى سياسية على السلطة، إلى صراع بين الدولة - النخبة من جهة، والشعب المحيط والهامش من جهة أخرى. ولا يعني هذا تفادي احتمال تجاوز الدولة التحديثية نحو الفوضى. إن الفاشية الجديدة ليست في الواقع إلا استراتيجية انتزاع ما يعادل جزيرة صغيرة للنظام والأمن والازدهار من بحر الفوضى السائد والدائم. وليس هناك ما يمنع أن تتغلب الصحراء على الواحة، وأن تغرق الجزيرة في الرمال.

هل لا يزال هناك أي إمكانية لتجنب الدخول في هذا المسار؟

يتوقف ذلك على درجة الوعي الذي تمتلكه وسوف تمتلكه القوى الاجتماعية التي تعمل بيروقراطية الدولة الحاكمة على عزل بعضها عن بعض وتحطيمها، لتسهيل إلحاقها بمشروعها الجديد. وعندما نتحدث عن درجة الوعي فنحن نقصد أيضًا عنصر الإرادة. فمن دون الوعي والإرادة لا يمكن أن يكون هناك اجتماع مدني، ولكن تحقيق ميل المجتمعات الطبيعي إلى الاستسلام لقانون الأقوى، أي نشوء ما نسميه عادة بالاجتماع الطبيعي، الحيواني. فهو يتوقف إذًا على نتائج المعركة السياسية والفكرية، وبالتالي على قدرة القوى الاجتماعية على النجاح في تشكيل جبهة حقيقية في مواجهة الفاشية الجديدة الزاحفة، وفي العمل على توحيد الرؤية السياسية الإجرائية وبناء نظام الدولة القانونية التي تشكل وحدها الضمانة الحقيقية ضد خطر السقوط في الفوضى. وهذه هي المرحلة الضرورية على طريق بناء الدولة الديمقراطية الوطنية التي تضمن الاندماج المتزايد لجميع الأفراد في النظام الثقافي والسياسي، ثم الاقتصادي.

إذا كان من غير الممكن للديمقراطية أن تقوم من دون تأمين شروط تقدم مطّرد وثابت في عملية الاندماج التدريجي هذه، فلا بد من أن ندرك أنها ليست مسألة شعارات نظرية ورغبات ذاتية. إن التقدم نحو الديمقراطية أو فتح الطريق أمام التحول الديمقراطي المنشود يحتاج إلى توفير شروط موضوعية أساسية، في مقدمها ضمان التنمية الاقتصادية والاجتماعية الثابتة والمستقرة، وتأمين آليات التوزيع العادل معًا لثمارها. وليس من الممكن تحقيق هذه الشروط في أوضاع الاقتصاد العالمي الراهن من دون إيجاد المجالات والأسواق الواسعة، أي من دون توسيع دائرة الاستثمار وسوق العمل والاقتصاد معًا. ويفترض هذا كله حثّ الخطى من أجل تنظيم تعاون عربي شامل وجدي.

في جميع الأحوال، يقتضي دفع هذه العملية التاريخية مشاركة واعية وجدية للفكر النقدي في مراجعة خريطة تنظيم الجماعة والدولة، أي تعديل حدود الدولة ذاتها بما يمكّنها من إيجاد شروط قيام جماعة سياسية سيدة وفاعلة. والشرط الأول لذلك نسيان أنموذج الأمم التي كرّستها الأدبيات القومية للقرن التاسع عشر،

والتفكير من منظور التحولات العميقة الراهنة التي تطرأ على السياسة والدولة والنظام الدولي معًا، والتي تسمح بتجاوز فكرة الدولة - الأمة التقليدية إلى فكرة الجماعة الحضارية التي يمكن من خلالها إعادة بناء التوازنات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، عبر الدول، وفي ما وراءها، على مستوى المدنية التاريخية الفاعلة. ففي تجاوز الأمم الجديدة (التي ستأخذ شكل اتحادات كبيرة تضمن مشاركة أوسع للمجتمعات المحلية في العملية السياسية وتقدم للجماعة ككل قدرة أكبر على النفوذ إلى الحقيقة العالمية والتحكم بالمحيط الدولي) للنماذج التقليدية المكرورة، سوف تولد الأنماط الجديدة للسياسي، كما سوف تتبلور القيم والتطلعات المحفزة. وفي ما ستبدعه من التقنيات المبتكرة في الحكم والتنظيم والإدارة، وما سوف تعيد تركيبه من الفضاءات الجغرافية والسياسية المفتتة، سوف تبرز قدرتها على الجمع بصورة أفضل بين مقتضيات الحداثة وحاجات التضامن الإنساني، بين مادية الحضارة وحرارة الجماعة. ففي المتحدات الكبرى وحدها، وبسبب ما توحي به من التوازن والاستقرار والثقة بالنفس، يمكن لروح الانفتاح أن تتعمق، وأن تنجح المجتمعات في استيعاب التقنيات الجديدة والرد بشكل فاعل على تحديات التنوع والعالمية، أي أن يعاد إيجاد الشروط اللازمة لإطلاق روح المدنية، والعمل، من وراء العصبية الوطنية الضيقة والنزعة الكسموبوليتية المفقرة، على تجديد المبادرة التاريخية وتطمين الإنسانية الحائرة.

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. مقدمة في أصول التفسير. تحقيق عدنان زرزور. الكويت: دار القرآن، 1971.

أبو زهرة، محمد. الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي للطباعة والنشر، 1977.

أحمد، أحمد يوسف. الصراعات العربية - العربية (1945-1981): دراسة استطلاعية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي. تحرير غسان سلامة [وآخ.]. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989. 2ج.

أمين، جلال أحمد. المشرق العربي والغرب: بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1979.

أنيس، محمد. الدولة العثمانية والشرق العربي، 1514-1914. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.

أومليل، علي. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. بيروت: دار التنوير، 1985.

الأيوبي، نزيه نصيف. الدولة المركزية في مصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة»)

البشري، طارق. الديمقراطية ونظام 23 يوليو، 1952-1970. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1987.

______. المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

بكادامان، م. جمال الدين أسعد أبادي الملقب بالأفغاني. [د. م.: د. ن.، د. ت.].

بنسالم، ليليا [وآخ.]. الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988.

البيطار، نديم. من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980.

التعاون العربي - الأوروبي: التشخيص والآفاق. [بيروت]: مركز الدراسات للعالم العربي المعاصر، 1983.

التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، 1987-1992.

تيرنر، بريان. ماركس ونهاية الاستشراق. ترجمة يزيد صايغ. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981.

الجابري، محمد عابد [وآخ.]. وحدة المغرب العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. عجائب الآثار في التراجم والأخبار. بيروت: [دار الجيل]، 1978. 3ج.

الجورشي، صلاح الدين، محمد القوماني وعبد العزيز التميمي. المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين. تونس: دار البراق للنشر، 1989.

الحامدي، محمد الهاشمي. أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس. الكويت: دار القلم، 1989.

حسيب، خير الدين [وآخ.]. مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

حسين، طه. مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة: [مطبعة المعارف ومكتبتها]، 1936.

حسين، عادل. نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985.

حسين، محمد الخضر. الحرية في الإسلام. القاهرة: دار الاعتصام، 1982.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. آراء وأحاديث في الوطنية والقومية. القاهرة: مطبعة الرسالة، 1944.

______. البلاد العربية والدولة العثمانية: محاضرات ألقاها على طلاب المعهد. ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 1960.

______. العروبة أولًا. ط 4. بيروت: دار العلم للملايين، 1961.

______. ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات. بيروت: دار العلم للملايين، 1959.

حنفي، حسن. الدين والثورة في مصر، 1952-1981. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989. 8ج.

ج5: الحركات الدينية المعاصرة.

الخازن. دفاعًا عن استقلال لبنان القانوني والتشريعي. بيروت: [د.ن.]، 1910.

خالد، خالد محمد. الديمقراطية.. أبدًا. القاهرة: [مكتبة وهبة]، 1953.

الخفاجي، عصام. الدولة والتطور الرأسمالي في العراق، 1968-1978. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1983.

الخولي، لطفي (محرّر). المأزق العربي. عمّان: منتدى الفكر العربي؛ القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1986.

الدوري، عبد العزيز. التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

رضا، محمد رشيد. الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية. [القاهرة: مطبعة المنار، 1923].

زيادة، خالد. **اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر**. بيروت: دار الطليعة، 1981.

زيادة، نقولا [وآخ.]. **دراسات في الثورة العربية الكبرى**. عمّان: الشركة الأردنية العالمية للنشر والتوزيع، 1986.

سعادة، أنطون. **الآثار الكاملة**. بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، 1975-1978. 3ج.

______. **نشوء الأمم**. بيروت: [د. ن.]، 1959.

سعد، أحمد صادق. **تاريخ العرب الاجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي**. بيروت: دار الحداثة، 1981.

سعد الله، أبو القاسم. **الحركة الوطنية الجزائرية**. بيروت: دار الآداب، 1969. 3ج.

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة»)

سليم، محمد السيد. **التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1983. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 3).

السيد، أحمد لطفي. **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر مارس 1907 - مارس 1909**. القاهرة: [د. ن.]، 1964.

السيد، رضوان. **الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل**. بيروت: دار العلوم العربية، 1986.

سيف الدولة، عصمت. **عن العروبة والإسلام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986. (سلسلة الثقافة القومية؛ 2)

شرابي، هشام. **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، 1987. (سلسلة السياسة والمجتمع)

شرف الدين، رسلان. خمسون عامًا على الشيوعيين في الشرق الأوسط، 1924-1974: مثال الحزب الشيوعي السوري: مساهمة في علم الاجتماع السياسي للبلاد العربية. تونس: دار البراق، 1988.

شفيق، منير. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات، حركات، كتابات. الكويت: دار القلم، 1986.

صفدي، مطاع. الثوري والعربي الثوري: دراسة فكرية قومية لنماذج الثوريين الغربيين والعرب. بيروت: [د. ن.]، 1966.

الصلح، منح. الإسلام وحركة التحرر العربي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.

عبد الله، إسماعيل صبري [وآخ.]. الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

______. دراسات في الحركة التقدمية العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972. (دراسات تاريخية)

______.______. ط 2. القاهرة: [مطبعة مصر]، 1925.

عبد الفضيل، محمود. التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة 1945-1985. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

______. النفط والوحدة العربية: تأثير النفط العربي على مستقبل الوحدة العربية والعلاقات الاقتصادية العربية. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ القاهرة: دار المستقبل العربي، 1982.

العروي، عبد الله. مفهوم الدولة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

العشماوي، محمد سعيد. الإسلام السياسي. القاهرة: دار سينا للنشر، 1987.

العظم، صادق جلال. نقد الفكر الديني. بيروت: دار الطليعة، 1969.

العظمة، عزيز. التراث بين السلطان والتاريخ. الدار البيضاء: دار قرطبة؛ منشورات عيون المقالات، 1987.

عفلق، ميشيل. معركة المصير الواحد. بيروت: [دار الآداب]، 1959.

عودة، محمود. الفلاحون والدولة: دراسة في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للقرية المصرية. بيروت: دار النهضة العربية، 1982. (سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ 28)

غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. بيروت: دار التنوير، 1985.

______. بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية - الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية. بيروت: دار ابن رشد، 1978.

______. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. ط 2. القاهرة: سينا للنشر، 1991.

______. نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.

الغنوشي، راشد. محاور إسلامية. تقديم محمد الهاشمي الحامدي. القاهرة: بيت المعرفة، 1989.

الفاسي، علّال. الحركات الاستقلالية في المغرب العربي. تطوان: دار الطباعة المغربية، 1948.

______. معركة الحاضر والمستقبل. الرباط: [د. ن.]، 1964.

فرجاني، نادر. هدر الإمكانية: بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980.

قرقوط، ذوقان. تطور الفكرة العربية في مصر، 1805-1936. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.

قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري. بيروت: دار ابن خلدون، 1972. (سلسلة وثائق)

الكنز، علي. **الإسلام والهوية**. الجزائر: [د. ن.]، 1989.

الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد [السيد الفراتي]. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي: مع دراسة عن حياته وآثاره**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970.

______. **أم القرى: وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة 1316**. حلب: المطبعة العصرية، 1959.

______. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. بيروت: دار النفائس، 1984.

كوثراني، وجيه. **بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين: قراءة في الوثائق**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1980. (التاريخ الاجتماعي للوطن العربي)

محافظة، علي. **تاريخ الأردن المعاصر: عهد الإمارة، 1921-1946**. ط 2. عمّان: مركز الكتب الأردني، 1989.

مرقص، الياس. **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**. بيروت: دار الطليعة، 1963.

______. **الماركسية والشرق، 1850-1918**. بيروت: دار الطليعة، 1968. (سلسلة السياسة والمجتمع)

مصطفى، أحمد عبد الرحيم. **تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1973.

المكرميات: مجموعة من خطب وبيانات ومقالات مكرم عبيد باشا من فجر الثورة إلى اليوم. تقديم أحمد قاسم جودة. [القاهرة: د. ن.، 1945].

نجار، عبد المجيد. **صراع الهوية في تونس**. باريس: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1988.

النقيب، خلدون حسن. **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة»)

الهرماسي، عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة»)

هلال، علي الدين [وآخ.]. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1983. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 4)

اليازجي، حليم [وآخ.]. **بحوث في الفكر القومي العربي**. سلسة دراسات أعدت بإشراف معن زيادة. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1983-1985. 2 ج. (دراسات الفكر العربي)

يسين، السيد. **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980.

دوريات

«أفريقيا السائرة نحو الوحدة.» **المجاهد**: نيسان/ أبريل 1958.

بريد اليونسكو: حزيران/ يونيو 1989.

بومدين، هواري. «من أجل نظام اقتصادي عالمي جديد.» **المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية**: 1975.

بيكار، اليزابيث. «هل هناك مشكلة طائفية في سورية؟» **العالم العربي: مغرب - مشرق**: كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس 1980.

حموي، ع. «تدمير المجتمع السوري.» **سؤال**: العدد 2، 1982.

حنفي، حسن. «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر.» **المستقبل العربي**: السنة 1، العدد 5، كانون الثاني/ يناير 1979.

السيد، رضوان. «الليبرالية وإمكانها في الوطن العربي.» **الحوار**: السنة 1، العدد 4، شتاء 1986-1987.

سيف الدولة، عصمت. «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية.» **المستقبل العربي**: السنة 6، العدد 56، تشرين الأول/ أكتوبر 1983.

غليون، برهان. «أزمة الدولة القومية ومستقبل النظام العالمي.» **الفكر العربي**: السنة 9، العدد 53، تشرين الأول/ أكتوبر 1988.

______. «الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي.» **المستقبل العربي**: السنة 1، العدد 106، كانون الأول/ ديسمبر 1987.

الغنوشي، راشد. «في المبادئ الأساسية للديمقراطية وأصول الحكم الإسلامي.» **الحوار**: السنة 1، العدد 4، شتاء 1986-1987.

المالكي، حبيب. «رأسمالية الدولة والبرجوازية في المجتمعات التابعة: حالة المغرب.» **المجلة المغربية للقانون والسياسة**: العدد 8، 1980.

المجاهد: أيار/ مايو 1959.

مساعدي، محمد. «حماية المثقف والقومية العربية.» **الآداب**: العدد 1، 1958.

يسين، السيد (مشرف). «الدولة، التحولات والمستقبل.» مجلة **شعوب متوسطية**: العددان 41-42، آذار/ مارس 1988.

مؤتمرات، ندوات

إبراهيم، سعد الدين [وآخ.]. **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: المركز، 1984.

أعمال ندوة لوفان لونوف، 2-4 كانون الأول/ ديسمبر 1982.

برنامج الحزب الشيوعي السوري، المؤتمر الرابع، تموز/ يوليو 1974. [د. م.]: منشورات الحزب، [د. ت.].

برنامج الحزب الشيوعي المصري: من وثائق المؤتمر العام الأول. بيروت: دار ابن خلدون، 1981. (دليل المناضل. تجارب حزبية؛ 1)

القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية [من 26 إلى 29 تشرين الثاني 1979 في بيروت]. بيروت: المركز، 1980.

القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، 1981.

المؤتمر الوطني الرابع للحزب الشيوعي اللبناني: تقرير اللجنة المركزية (تموز 1979). بيروت: منشورات الحزب، 1979.

«ميثاق الثورة الجزائرية.» مؤتمر وادي الصومام. 20 آب/ أغسطس 1956.

الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، 1989.

يسين، السيد [وآخ.]. التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، 1985.

2- الأجنبية

Books

Abdel-Malek, Anouar. *Égypte: Société militaire.* Paris: Seuil, 1962.

_______. *Idéologie et renaissance nationale: L'Égypte moderne.* Paris: [Anthropos], 1970.

_______. *La Pensée politique arabe contemporaine.* Paris: Seuil, 1970. (Collection politique; 39)

Amin, Samir. *La Déconnexion: Pour sortir du système mondial.* Paris: La Découverte, 1986. (Cahiers libres; 413).

_______. *Irak et Syrie 1960 – 1980: Du Projet national à la transnationalisation.* Paris: Minuit, 1982. (Documents; 61)

_______. *La Nation arabe: Nationalisme et lutte de classes.* Paris: Minuit, 1976. (Grands documents).

_______ et Faysal Yashir. *La Méditerrannée dans le monde: Les Enjeux de la transnationalisation dans la region méditerranéenne.* Paris: La Découverte; Casablanca: Toubkal; Tokyo Université des Nations Unies, 1988.

Anderson, Perry. *Lineages of the Absolutist State.* London: New Left Books, 1974.

Antonius, George. *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement.* London: Hamish Hamilton, 1938.

Badie, Bertrand et Pierre Bimbaum. *Sociologie de l'état.* Paris: B. Grasset, 1979.

Batatu, Hanna. *The Egyptian, Syrian, and Iraqi Revolutions: Some Observations on their Underlying Causes and Social Character.* Washington, D.C.: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1984.

_______. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Bàthists, and Free Officers.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978. (Princeton Studies on the Near East)

Bourguiba, Habib. *La Tunisie et la France: Vingt-cinq ans de lutte pour une coopération libre.* Paris: Julliard, 1954.

Brière, Claire et Olivier Carré. *Islam, guerre à l'Occident?* Paris: Autrement, 1983. (À ciel ouvert; 6)

Davison, Roderic H. *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.

Djaït, Hichem. *La Grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines.* [Paris]: Gallimard, 1989. (Bibliothèque des histoires)

Finkielkraut, Alain. *La Défaite de la pensée.* Paris: Gallimard, 1987. (Collection blanche)

Furtado, Celso. *Créativité et dépendence.* Traduit du [manuscrit] portugais par Janine Pefau. Paris: Presses universitaires de France, 1981. (Collection tiers monde)

Gibb, Hamilton A. R. *Les Tendances modernes de l'Islam.* Traduction française de Bernard Vernier. Paris: Maisonneuve, 1949. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; vol. VIII)

Habib, John S. *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930.* Leiden, N.J.: Brill, 1978. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 27)

Harbi, Mohammed. *Aux Origines du Front de libération nationale: La Scission du P.P.A. - M.T.L.D.: Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie.* Paris: C. Bourgois, 1975. (Collection poche bourgois; 5)

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* Chicago, Ill: Chicago University Press, 1974. 3 vols.

Holden, David and Richard Johns. *The House of Saud: The Rise and Rule of the Most Powerful Dynasty in the Arab World.* London: Sidgwick and Jackson, 1981.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London; New York: Oxford University Press for the Royal Institute on International Affairs, 1962.

Hussein, Mahmoud. *La Lutte de classes en Égypte de 1945 à 1968*. Paris: F. Maspéro, 1969. (Cahiers libres; 158-159)

Lacheraf, Mostefa. *L'Algérie: Nation et société*. Paris: Maspéro, 1965. (Cahiers libres; 71-72)

Laroui, Abdallah. *Islam et modernité*. Paris: La Découverte, 1987.

______. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912*. Paris: F. Maspéro, 1977. (Textes à l'appui)

Lawrence, Thomas Edward. *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*. London: J. Cape, 1935.

Lombard, Maurice. *L'Islam dans sa première grandeur: VIIIe-XIe siècle*. Paris: Flammarion, 1971. (Nouvelle bibliothèque scientifique)

Mahmoud, Fatima Babiker. *The Sudanese Bourgeoisie: Vanguard of Development?* London: Zed Books; Totowa, N.J.: US Distributor, Biblio Distribution Center, 1984.

Mandouze, André. *La Révolution algérienne par les textes: Documents du F.L.N.* Paris: F. Maspéro, 1961. (Cahiers libres; 16)

Mansour, Fawzy. *The Arab World: Nation, State, and Democracy*. Introduction by Samir Amin. Tokyo: United Nations University Press, 1991. (Studies in African Political Economy)

Mantran, Robert. *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle: Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*. Paris: A. Maisonneuve, 1962. (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul; 12)

Riad, Hassan. *L'Égypte nassérienne*. Paris: Minuit, 1964. (Grands documents; 12)

Rodinson, Maxime. *Marxisme et monde musulman*. Paris: [Seuil], 1972.

Saaf, Abdallah. *Images politiques du Maroc*. Rabat : Éd. Okad, 1987.

Samné, Georges. *La Syrie*. Préface de Chekri Ganem. Paris: Bossard, 1921.

Sanbar, Élias. *Palestine 1948: L'Expulsion*. Washington: Institut des études palestiniennes; [Paris: diffusion Éd. de Minuit], 1984. (Les Livres de la «Revue d'études palestiniennes»)

Seurat, Michel. *L'État de barbarie*. [publ. par Gilles Kepel et Olivier Mongin]. Paris: Éd. du Seuil, 1989.

Shaw, Stanford J. and Ezel Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1978. 2 vols.

Stora, Benjamin. *Messali Hadj: Pionnier du nationalisme algérien, 1898-1974.* Paris: [Le Sycomore], 1982.

Wittford, Karl August. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1956.

Zeine, Zeine N. *The Struggle for Arab Independence: Western Diplomacy & the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria.* Beirut: Khayat, 1960.

Periodicals

Bessis, Juliette. «Chekib Arslan et les mouvements nationalistes au Maghreb.» *Revue historique*: no. 526, Avril - Juin 1978.

Ghalioun, Burhan. «Identité, culture et politiques culturelles dans les pays dépendants.» *Peuples méditerranéens*: no. 16, Juillet - Septembre 1981.

Michaud, G. «Caste, confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du «progressisme arabe».» *Peuples méditerranéens*: no. 16, Juillet - Septembre 1981.

فهرس عام

-أ-

آسيا: 49، 56، 84، 92

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: 53-54

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: 36-37، 99، 128، 130، 138

ابن عبد الله المهدي، محمد أحمد: 55، 104

ابن عبد الوهاب، محمد: 53

الاتحاد السوفياتي: 20

اتفاقية سايكس بيكو (1916): 201

الاحتلال البريطاني لمصر: 25

الأخلاقية الاجتماعية: 43

أرسطو: 36

الإرث الاستعماري: 76

الإرث الثقافي العربي: 7، 19، 279

الإرث الديني: 19

الأردن: 93، 181، 193، 215، 260، 295

أرسلان، شكيب: 63، 78

الإرهاب: 169، 291

الاستبداد: 16، 19، 44، 70، 128-129، 135

الاستبداد الأعمى: 28

الاستبداد الحديث: 20، 156

الاستبداد الديني: 19

الاستبداد السياسي: 15

الاستبداد الشرقي: 19، 21، 138، 156

الاستبداد العادل: 130

الاستبداد الفردي: 130

الاستبداد القديم: 66

الاستبداد المتنور: 28

الاستبدادية الآسيوية: 21

الاستيطان الصهيوني: 105، 180

إسرائيل: 180، 191، 223

الاستعمار: 25، 66، 70، 72، 78، 86، 88، 99، 107

الاستقرار الاجتماعي: 25

الاستقلال: 27، 66، 70، 73، 79، 88، 162، 174، 178

الاستقلال الذاتي: 17

إسحق، أديب: 60، 63
اسطنبول: 51، 143، 151-152
الإسلام :7، 21، 49، 51-52، 54-55، 61، 63، 73، 82، 85-86، 88، 94، 96، 111، 146، 149
الإسلامية السياسية: 73
الإصلاحية الاجتماعية: 55، 73
الإصلاحية الإسلامية: 61-63، 66، 73
الإصلاحية الأصولية: 55
الإصلاحية التحديثية: 55
الإصلاحية السياسية: 55، 73
أفريقيا: 49، 56، 92
الأفغاني، جمال الدين: 61، 145، 163
الأكراد (سورية): 106
الأكراد (العراق): 106
ألمانيا: 26، 322، 331، 334
الإمبراطورية الإسلامية: 149
الإمبراطورية البريطانية: 66
الإمبراطورية العثمانية: 24، 64، 66، 152
الإمبراطورية العربية: 49، 102
الأمة الإسلامية: 60، 89، 94
الأمة العربية: 52، 65، 75-76، 79، 88، 95-99، 101-104، 112-114، 119، 121، 180، 250، 315
الأمة المصرية: 103
الأمم الأوروبية الجديدة: 51
الامن الأهلي: 28
الأمن الجماعي: 66
الأمن العالمي: 115
الأمن الوطني: 28
أميركا: 52
أميركا اللاتينية: 37
أمين، سمير: 102، 104، 109، 139، 330
انتفاضة الريف المغربي (1958-1959): 56
الانتفاضة الشعبية (الجزائر) (1988): 294
الانتفاضة الفلسطينية (1987): 294، 316
الإنتليجنسيا القبطية: 77
الانتماء الأقوامي: 76
الانتماء الوطني: 39
الانتماءات الشمولية الدينية: 87
الانتماءات الشمولية القومية: 87
الانتماءات الشمولية الوطنية: 87
الاندماج الاجتماعي: 30، 129، 261
أنطون، فرح: 60، 63
انقلاب (1940-1941) (العراق): 76
الإنكشارية: 52
إنكلترا: 58، 104
أوروبا: 12، 51، 92، 104، 113، 119، 121، 139، 151-152
أوروبا الغربية: 25، 233، 301
أوروبا الوسطى: 144
إيران: 25، 216، 336-337

-ب-

باش حامبة، علي: 63

البربر (المغرب): 106

البرتغال: 309

البرجوازية: 31، 37

بروديل، فيرناند: 22

بريطانيا: 32، 76، 191، 201

البستاني، بطرس: 60

البشري، طارق: 235-236

بطرس الأكبر (قيصر روسيا): 24، 32

بغداد: 59

البنية البطركية: 19

بلاد الشام: 82

بورقيبة، الحبيب: 25، 115

البورقيبية: 82

بوشوشة، علي: 63

بومدين، هواري: 25، 204

البونابرتية (18 برومير): 137

البيروقراطية: 30، 32

البيروقراطية الأوليغارشية: 99

البيروقراطية الحديثة: 31

بيروقراطية الدولة: 18، 27

البيروقراطية السورية: 104

البيروقراطية العراقية: 104

-ت-

التاريخ المحلي: 27، 44

التبعية: 21، 25، 72، 120، 139

التبعية الاقتصادية: 22

التبعية للدول الخارجية: 21

التتريك: 74

التجانس الأقوامي: 94-95

التجانس العرقي: 94

التجانس القومي: 120

التجمعات الفدرالية: 120

التحرر الاجتماعي: 19

التحرر الجمعي: 19

التحرر الروحي: 19

التحرر السياسي: 19

التحرر الفردي: 19

التخلف: 21، 72

التراث: 19، 68، 91، 100، 109، 140-141، 202، 219، 237، 303

التراث الإسلامي: 89

التراث التقليدي: 19

التراث الثقافي: 10

التراث الديني: 10، 233

التراث القومي: 233

التراث المدني: 233

تركيا: 67، 152، 155

التسامح الديني: 78

التصوف الشعبي: 53

التضامن الطائفي: 128

التضامن القبلي: 57، 128

التضامنات العصبوية: 81

التعبئة الحماسية الشعبية: 171

التعبئة العقائدية: 30

تقلا، سليم: 63
التقدمية التاريخية: 45
التمايزات الطائفية: 89
التمايزات العائلية: 89
التمايزات العشائرية: 89
التنافس الاستعماري الفرنسي-الإنكليزي: 66
التنمية الحديثة: 25
التنمية الحضارية: 121
التهميش الحضاري: 23
التوازنات الطبقية والاجتماعية: 30
تونس: 25، 59، 82، 155، 193، 198، 261، 294، 331
التونسي، خير الدين: 60، 150، 155
تيمورلنك: 50

-ث-

الثقافة: 19-20، 67، 78، 82، 92، 94، 105-106، 112، 133
الثقافة الديمقراطية: 19
الثقافة السياسية: 19، 127، 235، 260، 272-273، 301، 307-308
الثقافة العربية: 52، 60، 108
الثورات الإسلامية: 64
ثورات الربيع العربي: 7، 9، 11
الثورات السياسية الأوروبية: 25
ثورة 23 تموز/يوليو 1952 (مصر): 191
ثورة أحمد عرابي (1882) (مصر): 62
الثورة الإسلامية في إيران (1979): 21
الثورة البلشفية (1917): 24، 159، 197
الثورة التحررية الجزائرية (1954): 191، 193
الثورة الصناعية: 32
الثورة العربية الكبرى (1916): 91، 189، 201
الثورة الفرنسية (1789): 151-152، 158
الثورة الفكرية الأوروبية: 158
الثورة الكوبية (1959): 15

-ج-

الجامعة الإسلامية: 62، 89-90
جامعة الدول العربية: 111
الجبرية: 53، 200
جريدة الأهرام المصرية: 63
جريدة الحضارة: 63
الجزائر: 15، 25، 55، 58، 63، 98، 115، 155، 164، 193، 195، 197، 261، 294، 331، 336
جزر القمر: 37
الجزيرة العربية: 49، 53-54، 58، 65، 94، 99، 163، 197، 201، 214
الجماعة الإسلامية: 64، 72
الجماعة التاريخية: 21
الجماعة الوطنية: 11، 87، 93
جمعية اللامركزية الإدارية العثمانية: 76
الجمهورية العربية المتحدة: 74

-ح-

الحاج، مصالي: 78

الحداثة: 7-11، 19، 23، 25-29، 31، 65، 73، 116، 168، 173، 199، 225، 232، 234، 247، 273-274، 281-283، 293، 323
الحرب الأهلية: 39، 65، 169، 171، 267، 293، 315، 329، 331
الحرب الأهليـــة اللبنانيـــة (1975-1990): 207
الحرب الأهلية اليمنية: 75
حرب الخليج (1990-1991): 251، 331
حرب السويس (1956): 191
الحرب العالمية الأولى (1914-1918): 63، 152، 201
الحرب العالمية الثانية (1939-1945): 24، 69، 92، 105، 178، 195، 203، 243، 309
الحرب العراقية - الإيرانية (1980-1988): 280
الحرب العربية الإسرائيلية (1967): 74، 196
الحركات الثورية الأصولية: 59
الحركات الثورية الشعبية: 59
الحركات الثورية الوطنية: 59
الحركات الدينية السياسية: 55
حركات المقاومة الإسلامية: 59
الحركات الوطنية الإسلامية: 57
حركة الإحياء الإسلامي: 59
الحركة البعثية: 74، 181، 210، 220
الحركة الشيوعية: 98
الحركة القومية العربية : 46، 74، 65، 115، 118، 189، 192، 194-196، 208، 210، 213، 280
حركة ماء العينين (المغرب): 63
الحركة الناصرية: 74، 181، 210، 220
الحركة الوطنية الجزائرية: 78
الحركة الوطنية الدستورية: 62
الحركة الوطنية العربية: 74-75، 81، 118
الحرية: 8-9، 11، 14، 24، 28، 39، 46، 61، 84، 135، 153، 158-160
حريق، إيليا: 98
حزب الاتحاد والترقي: 24، 70
حزب تركيا الفتاة: 152
حزب الوفد (مصر): 78
الحسين بن علي (شريف مكة): 201
حسين، طه: 82، 282
الحصري، ساطع: 76-77
الحضارة البدوية: 81
الحضارة التقنية: 30
الحضارة المادية: 22-23
الحضارة المصرية: 77
حكمت باشا: 151
حملة نابليون بونابرت على مصر (1798): 143، 151

-خ-

الخلافة الأموية: 49-50، 55
الخلافة العباسية: 49، 100-101، 103، 135

الخطابي، عبد الكريم: 56
الخليج العربي: 92، 116، 138، 193، 218-219، 330
الخصوصية الأقوامية: 86
الخصوصية الثقافية: 86
الخصوصية الجهوية: 86
الخصوصية العشائرية: 86

-د-

الدكتاتورية: 28، 129، 137
دمشق: 59
الدول الاستعمارية: 75، 89، 106، 109، 155
الدولة الآسيوية المركزية: 138
الدولة الاستبدادية: 27، 29، 42، 130
الدولة الاستقلالية: 64، 83
الدولة الإسلامية: 35، 50، 61، 133، 136، 163، 186، 328
الدولة الاشتراكية: 35، 162، 290
الدولة الإصلاحية: 163-165، 171، 177-178، 275
الدولة الإقطاعية: 41
الدولة الانفتاحية: 160، 162، 168-169، 171
الدولة البيروقراطية: 18، 30، 41
الدولة البيزنطية: 49
الدولة التابعة: 28، 140
الدولة التاريخية: 18
الدولة التحديثية: 8-9-10، 21، 23، 25-32، 162-164، 168، 171-173، 238-239، 243، 258-259، 262-263، 265، 268، 320-322، 326، 330-331، 333-337
الدولة التسلطية: 138
الدولة التقليدية: 85
الدولة التقنية: 153
الدولة الجائرة: 29
الدولة الحديثة: 7-8، 10-13، 27-28، 38-39، 44-45، 56، 129-131، 139، 142، 149، 152-154، 160، 165-168، 173، 238، 241، 255-257، 264-266، 288، 308، 325، 328
الدولة الحديثة الدكتاتورية: 161
الدولة الخراجية: 41
دولة الخلافة: 83
الدولة الديمقراطية: 35، 37، 42
الدولة الرأسمالية: 41، 133
الدولة الريعية: 21
الدولة السلطانية: 29، 44، 128-129، 131، 141، 152، 173
الدولة الشاهنشاهية: 25، 336
دولة الشورى الإسلامية: 72
الدولة/ الطائفة: 10
الدولة الطرفية: 41
الدولة العثمانية: 9، 12، 42، 51-52، 54-55، 58، 66، 68، 74، 76، 91-92، 94، 106-108، 144، 163، 193، 200، 214، 217، 264

الدولة العربية الحديثة: 128، 131
الدولة العربية المعاصرة: 44، 128، 135، 152
الدولة العسكرية السودانية: 142
الدولة العميقة: 7
دولة العسف: 29
الدولة العلمانية: 35
الدولة الفارسية: 49
الدولة الفاشية: 326، 329، 336
دولة القانون: 10، 119
الدولة القطرية: 35، 75، 84-85، 89، 110-111، 114، 120، 133، 171، 174، 183، 267
الدولة القهرية: 65
الدولة القومية: 12، 38، 114، 142، 164، 167، 171، 174، 203، 242، 244
الدولة الليبرالية: 28، 173
الدولة/ المافيا: 10
الدولة المعيارية: 160
الدولة الملكية العمانية: 142
دولة المواطنة: 10
دولة النخبة: 11
الدولة الوطنية: 11-12، 27، 35-36، 102، 129، 142، 152-153، 156، 162، 164، 167، 169، 171، 181، 203، 208، 215، 222، 233، 239، 242، 244-245، 250، 258، 266-268، 275-276، 332-333، 335
الديمقراطية: 9، 16، 19، 21، 32، 128
الدين: 21، 106
الدين الإسلامي انظر الإسلام
الدينوية: 73

-ذ-

الذات الجماعية الحضارية: 41

-ر-

روسيا القيصرية: 24، 32
روسيا الغورباتشوفية: 337
الرصافي، معروف: 60

-ز-

الزهاوي، جميل صدقي: 60
زيدان، جرجي: 6

-س-

سعادة، أنطون: 82
السعودية: 25، 57، 75، 82، 193، 260
السلطات العصبوية: 129
السلطة الاستبدادية: 28، 127
السلطة الشمولية: 20
السلطة المركزية: 39، 70، 103، 127-128
السلطة المطلقة: 25
سليم الثالث (السلطان العثماني): 51، 150
سمنة، جورج: 82
السنوسي، حماد: 63
السنوسي، محمد بن علي: 55

السودان: 55، 93، 104، 193، 197، 261
سوريا: 49، 51، 59، 76، 93، 104، 141، 150، 155، 181، 189، 195، 197، 201، 215-216، 261، 295
السوق العالمية: 21، 139
السيادة: 8، 11، 26، 65، 75، 129، 162
السياسة الوطنية: 39
السيد، أحمد لطفي: 83
السيطرة الأجنبية : 59، 133
سليمان باشا: 151

-ش-

الشاهنشاهية الإيرانية: 15، 21
الشدياق، أحمد فارس: 60، 63
شرابي، هشام: 132
الشرعية السياسية: 44
الشرك بالله: 53
الشعوب المتأخرة: 23
شمال أفريقيا: 66
شيحا، ميشيل: 81

-ص-

الصراع العربي - الإسرائيلي: 223، 294
الصلح، منح: 185-186
صندوق النقد الدولي: 142، 204، 292
الصوفية الشعبية: 54
الصيرورة التاريخية للمجتمعات المعاصرة: 22
الصيرورة السياسية للمجتمعات المعاصرة: 22
الصين: 15، 128، 198

-ط-

الطبقات الاجتماعية: 30
الطبقات البرجوازية: 31، 103
الطبقة الأرستقراطية: 151
الطبقة الأرستقراطية العقارية: 104
الطبقة البيروقراطية: 30
الطبقة البيروقراطية الاجتماعية: 29
الطبقة البيروقراطية الإدارية: 29
الطبقة البيروقراطية الحديثة: 32
الطبقة البيروقراطية الصناعية: 29، 32
الطهطاوي، رفاعة رافع: 60

-ع-

العاطفة القطرية: 60
العاطفة الوطنية: 75
عبد الحميد الثاني (السلطان العثماني): 24، 150، 171
عبد العزيز بن سعود (ملك السعودية): 25، 201
عبد القادر الجزائري (الأمير): 55، 104
عبد الله، إسماعيل صبري: 139
عبد المجيد الأول (السلطان العثماني): 150
عبد الناصر، جمال: 188-190، 192، 196، 203، 225
عبده، محمد: 61-62
عبيد، مكرم: 77-78

العتابي، محمد (الشيخ): 63
العراق: 49، 75، 76، 93، 104، 141، 150، 155، 181، 192-193، 195-197، 215-216، 216، 295، 331، 336
العروبة: 61، 63، 70-72، 74، 77-78، 80-81، 85، 88-89، 91-92، 111-112، 126
العروي، عبدالله: 135، 152
العصبيات التقليدية: 140
العصبيات الجزئية: 59، 85، 99، 106، 108، 110، 118، 178، 250، 255، 257، 260، 266، 319-320، 326
العصبيات الجهوية: 85
العصبيات الطائفية: 64، 85، 140
العصبيات القروية: 64
العصبيات المدينية: 64
العصبية: 36-37، 42
العصبية الأقوامية (الإثنية): 93، 95
العصبية السورية: 114
العصبية الطبيعية: 51، 64
العصبية القبلية: 57، 64، 90، 95، 140
العصبية اللبنانية: 114
العصبية المغربية: 114
عصر النهضة: 10، 105، 273
عفلق، ميشيل: 183-185
العقائد الاشتراكية: 159، 164
العقائد القطرية: 81، 110
العقائد القومية: 83
العقائدية الإسلامية: 63، 81، 91، 94
العقائدية التقليدية: 69
عقل، سعيد: 81
العقيدة الاجتماعية الفقهية: 64
العقيدة العروبية: 110
العقيدة القومية العربية: 81، 110
العلمانية: 73، 99، 126، 134، 136، 159، 171، 185-186، 275، 281، 286-287، 288-291
عهد الأمان (1857) (تونس): 150
عيسى، حسام: 235-236

-غ-

غانم، شكري: 82
غرب آسيا: 66
الغزوات الصليبية: 50
الغزوات المغولية: 50

-ف-

الفاسي، علال: 63، 79
فخر الدين المعني (الأمير): 143
الفردانية: 18
فرنسا: 58،، 63، 201
الفساد: 52
الفكر الأتوقراطي والتحديثي: 59
الفكر الإسلامي: 52
الفكر الشرعي الكلاسيكي (أو السلفي): 53

الفكر الشيوعي: 98
الفكر الصوفي الشعبي: 53
الفكر العربي الإسلامي: 61
الفكر العقلاني الحديث: 59
الفكر القومي العربي المعاصر: 95
الفكر القومي الكلاسيكي (الأوروبي) : 93-94
الفكر اللاهوتي: 9
الفكرة الإسلامية الأصولية: 69
الفكرة الاشتراكية: 168
الفكرة البيروقراطية: 39
الفكرة القومية الإسلامية: 62-63
الفكرة القومية العربية: 31، 75-77، 84، 111، 164، 185، 223، 240، 300، 327
الفكرة القومية القطرية: 77، 83
الفكرة القطرية الوطنية: 73
فكري، عبد الله: 62
فلسطين المحتلة: 92، 132، 164، 180-181، 202، 215، 251
الفلسفة القومية: 70، 118، 214
فيبر، ماكس: 166
فيصل الأول (ملك العراق): 76
فينكلكروت، ألان: 117

-ق-

قابوس بن سعيد بن تيمور (سلطان عمان): 25
قاسم، عبد الكريم: 196
القاهرة: 55، 59، 80، 143، 152
قرطاجة: 82
قرم، شارل: 81
القطيعة بين الدولة والمجتمع: 35، 101
القوقاز: 49
القوميات الأوروبية: 32
القومية السورية: 82
القومية السورية الاجتماعية: 82
القومية العربية: 66، 70، 74-76، 84، 98، 183-190، 197، 203-204، 221، 226، 267
القومية القطرية: 75، 96
القومية المحلية: 75
القومية المصرية: 83، 116
القوميون العرب: 79، 96
القوى الاستعمارية: 59، 91
القوى الدينية والقبلية: 66
القيصرية الروسية: 15، 21
القيم الأخلاقية: 39، 157، 163
القيم الدينية: 57، 133-134
القيم المدنية: 134
القيم الوطنية: 71، 133، 172

-ك-

كامل، مصطفى: 62
الكفاح ضد الاستعمار: 25، 27، 75، 88-89، 117، 164، 188، 203، 214، 275، 286، 308
الكواكبي، عبد الرحمن: 60
الكيلاني، رشيد عالي: 76

-ل-
اللامركزية: 11
لبنان: 59، 82، 93، 99، 104، 132، 143، 181، 215، 238، 261، 315
اللغة العربية: 52، 68، 78، 94، 102، 105-106، 108، 215
ليبيا: 55، 193، 197
-م-
ماركس، كارل: 137
الماركسية السوفياتية: 15
مبارك، علي: 60
مبدأ استدراك التأخر التاريخي: 24-25
مبدأ تجسيد الإرادة الشعبية: 8
مبدأ الجهاد: 53، 149
المجتمع الأهلي: 10-11
المجتمع العربي: 8-9، 13-14، 35، 54، 58، 64، 67-68، 71، 73، 96-97، 99-101، 105، 115، 118، 125، 127، 131، 134، 141، 144، 149، 157، 165، 174، 210، 215، 220، 231، 233، 241، 244، 253، 264، 270، 273، 276، 280، 297، 299، 332
المجتمع المتأخر: 8
المجتمع المحلي: 17، 41
المجتمع المدني: 18، 31، 42، 45، 58، 64، 93، 134، 136، 141، 156، 173، 211، 243، 257، 275، 295
المجتمعات الأوروبية: 31، 113
المجتمعات التابعة: 10
المجتمعات العربية الإسلامية: 64، 131
المجتمعات العربية انظر المجتمع العربي
المجتمعات العربية المعاصرة: 99
المجتمعات الغربية: 159
المجتمعات النامية: 16، 27
مجلة الأمة العربية: 63
محمد علي باشا (والي مصر): 25، 28، 32، 42، 55-56، 58-59، 65، 143، 151، 187، 191، 200، 263
محمود الثاني (السلطان العثماني): 24، 150
المدرسة الحنبلية: 53
مساعدي، محمد: 183
المساواة: 8، 61، 130، 153-154، 156، 158، 159-160
المشاركة السياسية: 38
المشاركة الوطنية: 168
المشرق العربي: 56، 63، 76
مصر: 25، 55، 58-59، 62، 66، 77، 82-83، 93، 99، 103-104، 141، 151، 155، 163، 187، 189، 191، 195، 200، 215، 234-236، 261، 263، 294، 334، 336
معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية (1979): 196

المعاهدة المصرية - الإنكليزية (1936): 78

المغرب: 25، 49، 54، 63، 79، 99، 115، 151، 155، 163، 193، 219، 223، 261، 263، 294، 331

المغرب العربي: 62-63، 65، 76، 78-79-80، 93

مفهوم الألوهة: 53

مفهوم الإنسانية: 169

مفهوم الإيمان: 55

مفهوم التقدم التاريخي: 161

مفهوم الجماعة الدينية: 76

مفهوم الدولة: 11

مفهوم الدولة القانونية: 18

مفهوم العدالة: 153، 156، 159-160، 168-169، 172

مفهوم الهوية: 85، 87

مفهوم الوطنية: 64، 93، 163، 165، 167، 169

مكة: 82

مكرم، عمر: 55

منصور، فوزي: 100-102، 109، 135

المواطنية: 8، 11، 14، 37، 83، 113، 153-154، 156-158، 165، 240-241، 274، 301، 320-321

مؤتمر الصلح (1919: فرساي): 210

مؤتمر الصومام (1956): 80

المؤتمر العربي (1: 1913: باريس): 70

مؤتمر المغرب العربي (1: 1947: القاهرة): 80

الموجة الديمقراطية الأولى: 9

الموجة الديمقراطية الثالثة: 9

الموجة الديمقراطية الثانية: 9

موريتانيا: 261

موسى، سلامة: 82

المويلحي، إبراهيم: 62

الميجي (إمبراطور اليابان): 24، 32

-ن-

نابليون بونابرت: 143

الناصرية: 141، 181، 188، 197، 210، 220، 226، 288، 334، 336

نجد: 52

النديم، عبد الله: 60-62

النزعة التغريبية: 70

النزعة العسكرية: 128

النزعة الفينيقية: 81

النزعة القومية: 115-116، 164، 166-167

النزعة القومية الطورانية: 70

النظام الاجتماعي العربي والإسلامي: 57

النظام الاستعماري: 86

النظام الإمبراطوري: 70

النظام العالمي: 17، 22، 45

النظرية القومية: 107-108، 118-119، 214، 269، 271

النظرية الليبرالية: 17-18، 64، 96، 116، 159
النظرية الماركسية: 17-18، 20-21، 96، 102، 133، 159
نظرية نمط الإنتاج الآسيوي: 20، 127
النعرة القبلية: 51
النهضة الأخلاقية: 162
النهضة العلمية: 162
النهضة الفكرية: 162

-هـ-

الهرماسي، محمد عبد الباقي: 263
الهلال الخصيب: 61، 65، 77، 82، 99، 116
هلال، علي الدين: 234، 236
الهند: 51، 128، 252
الهويات الأقوامية: 12
الهويات الأهلية: 11
الهويات الجزئية: 12
الهويات القطرية: 98، 109، 111
الهويات المذهبية: 12
الهوية: 11، 23، 69، 86، 89، 91-93، 95، 113، 116-117، 120، 125-126، 146، 148، 166
الهوية الإسلامية: 90
الهوية الثقافية: 26، 74، 80، 107، 115
الهوية الجماعية: 61، 67
الهوية الذاتية: 26
الهوية السياسية: 73، 80، 86، 87، 107، 109، 112، 115-116
الهوية العربية: 60، 70، 84، 88، 98، 116
الهوية العربية الإسلامية: 62، 68
الهوية القومية: 109، 115
الهوية المحلية: 26، 68، 84
الهوية الوطنية: 12، 26، 58، 85، 98، 110، 127
الهوية الوطنية الإسلامية: 62
هيكل، محمد حسين: 82

-و-

الوحدة الأوروبية: 120
الوحدة السورية - المصرية (1958-1961): 74
الوحدة العربية: 74، 78-79، 87، 110، 164
وحدة اللغة: 74
وحدة الهوية الثقافية العربية: 74
الوعي التاريخي: 23، 109، 163
الوعي الثقافي: 108
الوعي الديني: 54
الوعي السياسي: 108
الوعي العربي الإسلامي: 135
الوعي القومي: 63، 67، 69، 72، 87، 107-108
الوعي الوطني: 14، 63، 72، 92
الولاء الأقوامي: 51
الولاء الجزئي: 39
الولاء الجماعي: 84

الولاء الجهوي: 39
الولاء الطائفي: 39
الولاء القبلي: 39
الوهابية: 53-54، 56-57، 65

-ي-

اليابان: 24، 26، 149، 215، 243، 322، 331، 334
اليازجي، إبراهيم: 60
اليازجي، ناصيف: 60
اليمن: 25، 75، 93، 99، 104، 181، 192-193، 195-197، 261، 295
اليونان: 150، 309

هذا الكتاب

محاولة لفهم السياقات التاريخية التي حوّلت الدولة العربية الحديثة من أداة للتحرر إلى غول ابتلع المجتمع والحداثة معًا، وأدت، في نهاية المطاف، إلى انفجار المجتمعات العربية. ويتصدى الكتاب لتفسير القطيعة التي أسستها "الدولة الحديثة" في وجه المجتمع، ووقوف "الدولة العميقة" بعنف غير مسبوق ضد تطلعات الشعب. والكتاب خلاصة في رصد الآلية التي جعلت الدولة تنتج نخبة اجتماعية تشبه نخب المستوطنين الأجانب كالمعمّرين في الجزائر. ويخالف المؤلف الفكرة التي تتحدث عن "الاستثناء العربي"، أو التي تروّج مقولة عجز العرب عن الانفصال عن الماضي، علاوة على مقاومة الإسلام للحداثة. وفي هذا الحقل المعرفي شدّد الكاتب على أن السبب في إعاقة التطور والتقدم الحضاري والسياسي في المجتمعات العربية لا يكمن في الدين أو الثقافة، بل في "الدولة الحديثة" نفسها التي تدهورت من دولة الطليعة إلى دولة الطائفة ثم إلى دولة المافيا.

أراد الكاتب أن يبرهن أن سبب "المحنة العربية" هو الدولة نفسها وليس المجتمع، وأن الخروج على تلك الدولة، كما تجسد في بعض الحركات الإسلامية، لم يكن خروجًا على دولة تمثل إرادة الأمة، بل ثورة ضد دولة انقلبت على الأمة.

برهان غليون

ولد في مدينة حمص في عام 1945، ودرس حتى نهاية المرحلة الجامعية في سورية، ثم سافر إلى فرنسا في عام 1969. حاز الدكتوراه في علم الاجتماع السياسي من جامعة السوربون الثامنة في عام 1974، وعمل مدرسًا لعلم الاجتماع السياسي في جامعة الجزائر من 1975 إلى 1978، ثم في جامعة باريس الثالثة منذ عام 1990. له عدد من المؤلفات منها: **بيان من أجل الديمقراطية** (1978)؛ **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (1979)؛ **اغتيال العقل** (1985)؛ **نظام الطائفية أو أزمة الدولة القومية** (1990). انتخب رئيسًا للمجلس الوطني السوري المعارض في عام 2011.

السعر: 14 دولارًا

ISBN 978-614-445-053-6

9 786144 450536

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies